


السنة الثالثة والعشرون
شتاء ٢٠١٦م/ ١٤٣٧هـ

# الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

- كتب:
كيف صنع
الإسلام العالم
الحديث؟

- نـــــدوات:
إشكالية
المواطنة بين
الواقع والتحديات

- نقد إقبال.. الاتجاهات النقدية مطالعات ومناقشات
- العرب والمسألة الدينية.. تحديات راهنة وآفاق معاصرة
- مدخل تحليلي لمنطق إقبال في نقد المشكلات الزائفة
- نحو فلسفة إسلامية معاصرة.. طه عبدالرحمن وجدل الخصوصية والكونية
- ملف: الترجمة والمعرفة والأبعاد التواصلية

بسم الله الرحمن الرحيم





مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث








**المراسلات**

لبنان - ص. ب ١١٣/٥٧٨٩
الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣
الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠
موقع المجلة على الإنترنت
البريد الإلكتروني

LEBANON - P.O. Box: 113/5789
Hamra - Beirut 2070 1103
KUWIT - P.O Box: 941 - Dasman 15460
http: //www. kalema.net
Email: kalema@kalema.net

**التنفيذ الطباعي**

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة
بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

هاتف: 455559 - 01 - فاكس: 850717 - 01
البريد الإلكتروني: darturath2012@hotmail.com

**التوزيع**

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

ص. ب 6590/ 113 - بيروت 2140 1103
هاتف وفاكس: 856677 - 1 - 961

**الاشتراك السنوي**

لبنان والدول العربية 40 دولاراً. أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً. المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113

# قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجدد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبليات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألّا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم
على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net

# محتويات العدد 

No. 90 - 23th year - Winter 2016 AD/1437 HG

العدد (٩٠) السنة الثالثة والعشرون - شتاء ٢٠١٦م/ ١٤٣٧هـ

## الكلمة الأولى



## دراسات وأبحاث



## ملف العدد: الترجمة والمعرفة والأبعاد التواصلية



## رأي ونقاش



## كتب - مراجعة ونقد



## ندوات

# هــذا الــعــدد

ثمة حاجة معرفية واجتماعية لإعادة تظهير دور المثقف في المجتمعات العربية والإسلامية، في ممارسة دوره التنويري ووظيفته المعرفية والتوعوية، والتي تساهم في نقل مجتمعاتنا من طور إلى آخر، ومن مرحلة إلى أخرى أكثر معرفة وتطورًا.

وفي هذا الإطار نعتقد أن تقويض دور المثقف وتحميله مسؤولية العديد من الإخفاقات والأزمات التي يعاني منها الواقع العام، يعد ظلمًا وإسقاطًا لدور المثقف، الذي لا زالت مجتمعاتنا بأمسِّ الحاجة إلى عطاءاتهم الفكرية والثقافية والنقدية.

فالمثقف في مجتمعاتنا العربية والإسلامية حاجة ماسَّة، وإن العمل على إسقاط دوره والتهوين من موقعه ووظيفته لا يخدم المعرفة والثقافة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. ونحن في مجلة الكلمة لا زلنا نؤمن بأهمية ودور المثقف في واقعنا المعاصر، وندعو كل الأطراف إلى الاستمرار في احتضان واستيعاب المثقفين وعدم دفعهم إلى خيار الانكفاء والعزلة عن واقعهم الاجتماعي والثقافي.

والعدد الذي بين يديك -عزيزي القارئ- يحاول الاقتراب من بُعد من أبعاد الثقافة والعمل الثقافي في الحياة العربية والإسلامية.. ألا وهو بُعد الترجمة.

ومواد هذا العدد جاءت على النحو التالي:

الكلمة الأولى لرئيس التحرير، وهي بعنوان: «نقد إقبال.. الاتجاهات النقدية مطالعات ومناقشات».

ويتضمن هذا العدد ملفًّا بعنوان: «الترجمة والمعرفة والأبعاد التواصلية»، واحتوى (٦) دراسات حول قضية الترجمة وأبعادها التواصلية.

ونغتنم هذه الفرصة لتقديم جزيل الشكر لكل الأصدقاء الذين شاركوا معنا في مواد هذا الملف، والشكر موصول للأخ الأستاذ (العربي ميلود) الذي بذل الكثير من الجهود لإعداد هذا الملف..

وغيرها من الدراسات التي توزعت على أبواب المجلة الثابتة. ونسأل الله التوفيق والسداد..





# نقد إقبال..
## الاتجاهات النقدية مطالعات ومناقشات

زكي الميلاد

- ١ -

### إقبال.. وعناصر التميز

ما زال الدكتور محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ/ ١٨٧٧-١٩٣٨م)، في دائرة التذكر والاهتمام شعرًا ونثرًا، أدبًا وفكرًا، خطابًا وحركةً، وما زال الاهتمام به يتجدَّد وبأدبه وفكره، بصور وأنماط مختلفة، بحثًا ودراسةً، نقدًا ومقارنَة، وفي بيئات ومجتمعات متعدِّدة عربية وإسلامية، شرقية وغربية، وفي أوساط متنوعة شعراء وأدباء، مفكرين وفلاسفة، باحثين ومستشرقين.

الاهتمام الذي حوَّل إقبال إلى أن يمثل حقلًا دراسيًّا، وبات هناك ما يُعرف بالإقباليات والإقباليين وعلماء الإقباليات، وهذه التسمية الأخيرة وردت في كتاب جاويد إقبال الذي أرَّخ فيه لسيرة والده إقبال[١]، وتشير هذه التسمية إلى وجود شريحة من العلماء والباحثين المختصين بإقبال وتراثه الأدبي والفكري، أو ما يعرف بالتراث الإقبالي.

(١) جاويد إقبال، النهر الخالد.. كتاب عن حياة شاعر الشرق والإسلام العلامة محمد إقبال، ترجمة: ظهور أحمد أظهر، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م، ج٢، ص٢٢٦.

ومن هذه الجهة، يمكن أن يُقارن إقبال بالفارابي وابن سينا في الأزمنة الإسلامية القديمة، وبالغزالي وابن رشد وابن خلدون في الأزمنة الوسيطة، وبالأفغاني وعبده في الأزمنة الحديثة، الذين تحولوا إلى مادة للدرس والبحث، وتراكمت حولهم وتطوّرت الكتابات والدراسات على أنواعها وأقسامها، ولم تنقطع أو تتوقف.

هذا الأمر يلفت الانتباه بشدة إلى إقبال، ويستدعي البحث والكشف عن طبيعة الملامح والعناصر والمكونات التي أكسبته هذه المنزلة المتفوّقة، وأعطته هذه المكانة المميزة، ورفعته إلى هذا المستوى العالي من العناية والاهتمام المتصل والممتد، وجعلته حاضرًا في الذاكرة، وعصيًّا على النسيان.

**والسؤال**: ما هي هذه الملامح والعناصر والمكونات التي أكسبت إقبال هذه المنزلة المتفوقة؟

أمام هذا السؤال بحثًا وإجابةً، يمكن الإشارة إلى الملامح والعناصر الآتية:

**أولا**: جمع إقبال بطريقة متفوّقة بين موهبة الشعر وموهبة الفكر، فمن جهة هو شاعر موهوب وصاحب تجربة شعرية عرف وتميز بها، ومن جهة أخرى هو مفكر موهوب أيضًا، وصاحب تجربة فكرية عرف وتميز بها، تجربة اعتبرها الدكتور ماجد فخري أنه لم يبلغ شأوها أي مفكر في القرن العشرين(٢).

ومن جانب آخر، فإن إقبال كان شاعرًا مؤثرًا بشعره ومؤثرًا بشدة، وهذا الأمر لا يقبل الجدل، ولا يحتاج إلى برهان، كما كان مؤثرًا أيضًا بفكره.

ومن جانب ثالث، استطاع إقبال أن يعبر بشعره إلى العالم، كما استطاع أن يعبر بفكره إلى العالم. عبر إقبال بشعره إلى العالم متخطيًا حدود الهند وباكستان وشبه القارة الهندية، وممتدًا إلى البلاد العربية والإسلامية، ووصل حتى إلى أوروبا التي نُشرت فيها ترجمات لشعره.

ليس هذا فحسب، بل إن الترجمات الإنجليزية لشعر إقبال كانت أسبق من الترجمات الأخرى، فديوان (أسرار خودي) الذي نشره إقبال باللغة الفارسية سنة ١٩١٥م، صدرت ترجمته الإنجليزية سنة ١٩٢٠م، قام بها المستشرق الإنجليزي الشهر رينولد آلين نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥م)، بينما الترجمة العربية صدرت سنة ١٩٥٦م، قام بها الدكتور عبدالوهاب عزام (١٣١١-١٣٧٩هـ/ ١٨٩٤-١٩٥٩م)، الذي يعُدُّ أول من عرَّف بإقبال أدبًا وفكرًا وسيرةً في العالم العربي.

---

(٢) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠م، ص٥٤١.

وعبر إقبال بفكره إلى العالم كذلك، متخطيًا حدود الهند وباكستان وشبه القارة الهندية، وممتدًا إلى البلاد العربية والإسلامية، ووصل إلى أوروبا.

والمفارقة التي تتكرّر هنا أيضًا، أن الكتابات الفكرية لإقبال وصلت إلى أوروبا قبل أن تصل وتُعرف في البلاد العربية والإسلامية، فرسالة الدكتوراه (ازدهار فلسفة ما وراء الطبيعة في إيران)، التي ناقشها إقبال في جامعة ميونخ الألمانية سنة ١٩٠٨م، صدرت في كتاب باللغة الإنجليزية نشر في لندن سنة ١٩٠٨م، علمًا أن إقبال كتب هذه الرسالة باللغة الإنجليزية استثناءً، وبناءً على توصية خاصة من أساتذته الإنجليز.

في حين أن الترجمة الأوردية لهذه الرسالة ظهرت في كتاب سنة ١٩٣٦م، قام بها الكاتب الهندي مير حسن الدين، ونُشرت بعلم من إقبال وإجازة منه، بينما الترجمة العربية الأولى ظهرت ونشرت في كتاب سنة ١٩٨٦م، وهي التي قام الدكتور حسين مجيب المصري (١٣٣٥-١٤٢٥هـ/ ١٩١٦-٢٠٠٤م)، الذي حصل على ميدالية إقبال من الحكومة الباكستانية سنة ١٩٧٧م.

ويتصل بهذا السياق أيضًا، التقدير الذي حصل عليه إقبال من الألمان الذين أسّسوا له جمعية حملت اسم جمعية إقبال، وأقاموا له نُصُبًا تذكاريًّا في ساحة جامعة ميونخ، وأنجزوا حوله كتابات قارنوا فيها تارة بينه وبين الشاعر الألماني غوته (١٧٤٩-١٨٣٢م)، وتارة بينه وبين الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م)، وترجموا بعض دواوينه وكتاباته إلى الألمانية واعتنوا بها، وهم الذين أطلقوا عليه لقب الفيلسوف.

ومتى ما التقت موهبة الشعر مع موهبة الفكر، فإنهما ترفعان كثيرًا من رصيد صاحبها، وترتقيان بمنزلته، فموهبة الشعر توسّع مدارك الخيال، وموهبة الفكر توسّع مدارك النظر، موهبة الشعر تكسب قوة البيان، وموهبة الفكر تكسب قوة المعنى، موهبة الشعر تُشعل جذوة الوجدان، وموهبة الفكر تُشعل جذوة العقل، موهبة الشعر أداة للتأثير في عموم الناس، وموهبة الفكر أداة للتأثير في خواص الناس.

وبهاتين الموهبتين المتفوقتين عزّز إقبال من مكانته المتفوقة، فموهبة الشعر عزّزت من مكانته ولفتت الانتباه إليه وإلى أدبه وفكره، وموهبة الفكر عزّزت كذلك من مكانته ولفتت الانتباه إليه وإلى فكره وأدبه، فلو كان إقبال شاعرًا فحسب لما وصل إلى المكانة المتفوقة التي وصل إليها، ولو كان مفكرًا فحسب لما وصل كذلك إلى هذه المكانة التي وصل إليها.

**ثانيًا**: جمع إقبال بلا نفي أو تعارض بين نزعتي الروحانية والعقلانية، فمن جهة هو صاحب نزعة روحانية واضحة ومتجلية في سيرته وسلوكه، وفي أدبه وفكره، ومن جهة

أخرى، هو صاحب نزعة عقلانية واضحة ومتجلية في فكره الفلسفي، فلا يمكن تصنيف إقبال وأدبه وفكره على منحى النزعة الروحانية فحسب وإن كانت هي النزعة الغالبة عليه، كما لا يمكن تصنيفه وأدبه وفكره على منحى النزعة العقلانية.

ومن الواضح أن نزعة الروحانية عند إقبال ليست بحاجة إلى إثبات، فقد تربّى ونشأ صغيرًا في أسرته على هذه النزعة، وبَقِيَتْ وترسّخت عنده بتأثير من أبيه نور محمد المعروف بنزعته الصوفية الراسخة، النزعة التي قادته لأن يتخذ من بيته مكانًا تُدرَّس فيه بعض مؤلفات محيي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ/ ١١٦٥-١٢٤٠م)، مثل (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم)، وهي الدروس التي حضرها إقبال صغيرًا، وبَقِيَتْ في ذاكرته، وأصبحت جزءًا من سيرته مع التصوف.

وحين يتذكر إقبال هذه السيرة يقول: «إنني لا أسيء الظن بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي رحمه الله، فقد كان والدي من الدارسين المتوغلين في الفتوحات والفصوص، وكنت قد بدأت أسمع اسم الشيخ في تعاليمه ولم تتجاوز سني أربع سنوات، ولم يزل يدرس هذان الكتابان في منزلنا للعديد من السنوات، ورغم أنني لم أكن أفهم هذه المباحث وأنا طفل صغير، فإنني كنت أواظب على الحضور في حلقة الدرس، ثم أخذت أفهم الكتابين حين تقدمت في اللغة العربية، وكلما ازداد علمي وتوفرت الخبرة، ازدادت المعرفة بالكتابين والاشتياق إليهما»(٣).

وبَقِيَتْ هذه النزعة الروحانية عند إقبال، حتى بعد دراسته وتعمُّقه في الفلسفة الأوروبية، وأشار إلى ذلك بقوله: «إنني أميل التصوف بحكم طبيعتي، وبحكم ما ورثته من أجدادي، وكان هذا الميل قد تدعَّم وقوي بعد الاطلاع على الفلسفة الأوروبية»(٤).

ولم تنكمش هذه النزعة أو تتلاشى حتى بعد تغيُّر موقف إقبال من التصوف، حين انتقد ورفض فكرة وحدة الوجود عند المتصوفة، واعتبر أنها تعارض فكرة التوحيد، وكذلك حين انتقد ورفض ما أسماه حالة السُّكر وحالة الفناء ونفي الذات في الأدب والسلوك الصوفيين، واعتبر أن هذه الحالات تنافي الفلسفة التي دعا إليها وهي فلسفة الذاتية، الفلسفة التي شرحها وبشَّر بها في ديوانه الشهير (أسرار خودي - أسرار الذاتية) المنشور سنة ١٩١٥م، وهو الكتاب الذي فتح في وقته أكبر معركة أدبية، وأثار على إقبال أعظم موجة من النقد، بسبب موقفه الناقد من الشاعر الإيراني حافظ الشيرازي (٧٢٦-٧٩١هـ/ ١٣٢٥-١٣٨٨ أو ١٣٨٩) وشعره الصوفي.

---

(٣) جاويد إقبال، النهر الخالد، مصدر سابق، ج١، ص١١٥.

(٤) جاويد إقبال، المصدر نفسه، ج٢، ص١٨٦.

أما نزعة العقلانية عند إقبال، فتظهر متجلية في فكره الفلسفي وتحليلاته الفلسفية، وفي تعمُّقه وتمسُّكه بالفلسفة الأوروبية الحديثة، التي اتخذت من العقل نظامًا ومرجعًا لها، ومن العقلانية مسارًا ومسلكًا، وظلَّت تمجِّد العقل والعقلانية إلى حد المبالغة والإسراف، كما لو أنها جاءت لتعلن الانتصار النهائي والحاسم للعقل.

وقد ظهر هذا الجمع وهذا التوازن بين نزعتي الروحانية والعقلانية عند إقبال، في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، الكتاب الذي تبلورت فيه واكتملت فلسفته، وأراد منه البحث عن إعادة التوازن المفقود بين فلسفتي الغرب والشرق، فلسفة الغرب التي انحازت كليًّا إلى العقل وظلّت بحاجة إلى النزعة الروحانية لإعادة التوازن، وفلسفة الشرق التي لها طبيعة روحانية وكانت بحاجة إلى النزعة العقلانية لإعادة التوازن.

وتتأكد قيمة هذه الملاحظة في المجال الفكري الإسلامي، عند معرفة ما حصل من انقسام حاد ما بين الغزالي وابن رشد في تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط، الغزالي الذي انتصر للنزعة الروحانية، وابن رشد الذي انتصر للنزعة العقلانية، وعلى أثر ذلك بقي الفكر الإسلامي منقسمًا على نفسه، بين من ينحاز إلى الغزالي ونزعته الروحانية، وبين من ينحاز إلى ابن رشد ونزعته العقلانية، وبقي المنحى الفلسفي الذي نصفه بالجديد غائبًا، ونعني به المنحى الذي يجمع ما بين هاتين النزعتين ولا يفارق بينهما أو يباعد.

**ثالثًا**: يعدُّ إقبال واحدًا من أبرز الفلاسفة المسلمين في العصر الحديث، وكان صاحب فلسفة عرفت بالفلسفة الذاتية، وهي الفلسفة التي عرّف إقبال نفسه بها، وقدّمها بوصفها فلسفة لها مقومات وركائز وشروط الفلسفة الجادة والناضجة والمتماسكة، وفيها ذوق وعقل وروح الفلسفة التي تضاهي وتتضايف مع باقي الفلسفات الأخرى القديمة والحديثة.

أي إن إقبالاً لم يكن مجرد باحث أو مشتغل بالفلسفة، أو يحاكي فلسفات الآخرين، ويقتبس منها ويتثاقف معها، بل كان فيلسوفًا صاحب فلسفة اجتهد في إبداعها وبنائها ورفدها بالمعارف والتجارب والتأملات.

وقد أوضح إقبال أن هذه الفلسفة هي حصيلة عشرين سنة من سبر أغوار المعرفة، ومن النظر والتأمل في فلسفات العالم، وكيف أنه بذل جهدًا ذهنيًّا وروحيًّا حتى توصل إليها، في إشارة منه للدفاع عن فلسفته أمام ما يمكن أن يعترضها من مواقف قد تنتقص منها، أو تشكك فيها، سواء من المسلمين أو الأوروبيين.

والطريقة التي توصّل عبرها إقبال إلى هذه الفلسفة، هي التي أضفت عليها ملامح وسمات الفلسفة الجادة والناضجة، وأكسبتها اعتراف واهتمام الآخرين، بمن فيهم

الفلاسفة، والفلاسفة الأوروبيين بوجه خاص.

وقد عكست هذه الفلسفة ثلاثة أنماط من التجارب التي عايشها إقبال، واتصل بها لزمن طويل، وتأمّل فيها وفحصها واختبرها، وهذه الأنماط هي: التجربة الدينية، والتجربة الشعرية، والتجربة الفلسفية.

والفلسفة التي تمرّ بهذه الأنماط من التجارب، تكتسب غنى وثراء من جهة، ونضجًا وتماسكًا من جهة أخرى، وتصبح معها مهيَّأة للتميّز والتفوّق على غيرها من الفلسفات الأخرى، التي تفتقد لواحد من تلك الأنماط الثلاثة؛ لأن كل تجربة لها إرثها وذوقها وتميزها عن غيرها، ولها أيضًا إشراقاتها وفتوحاتها وإلهاماتها.

كما أن إقبالًا يمثل واحدًا من أولئك المفكرين القلائل في المجال الإسلامي الحديث، الذين يذكّرون بأولئك الفلاسفة المخضرمين قديمًا وحديثًا، مسلمين وأوروبيين، ومثل هذا الانطباع أشار إليه بعض الباحثين العرب والمسلمين، وفي هذا النطاق قارن الدكتور عثمان أمين (١٩٠٥-١٩٨٧م) بين إقبال والفيلسوف الألماني كانت، واعتبر أن ما حاول إقبال القيام به في تاريخ الفكر الإسلامي، شبيه من بعض الوجوه بما حاول القيام به كانت في الفكر الغربي[٥].

ومن جهته قارن الدكتور ماجد فخري بين إقبال وأبي حامد الغزالي، فالتنسيق الذي عمل إقبال على بسطه، في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، يشبه بضخامته التنسيق الذي قام به الغزالي قبل ذلك التاريخ بنحو ألف سنة في كتابه (إحياء علوم الدين)[٦].

**رابعًا**: مثَّل إقبال نموذجًا للمفكر الذي حافظ على هويته ولم يتغرّب، فهو المفكر الذي قاده شغفه المبكر للفلسفة إلى دراستها وتحصيلها في جامعات بريطانيا وألمانيا، واقترب كثيرًا من الفلسفات الأوروبية الحديثة، وتعمّق في دراستها وتكوين المعرفة بها، ووجد فيه الأساتذة الأوروبيون الطالب الذكي الذي يستحق العناية والاهتمام.

لم يتغرَّب إقبال رغم سيرته الطويلة مع المستشرق الإنجليزي توماس آرنولد (١٨٦٤-١٩٣٠م)، التي امتدت من الهند إلى بريطانيا، منذ أن كان إقبال طالبًا لمرحلة الماجستير بقسم الفلسفة بالكلية الحكومية في مدينة لاهور الهندية، التي حلَّ فيها آرنولد أستاذًا سنة ١٨٩٨م، إلى سنوات إقبال في بريطانيا وألمانيا طالبًا للدكتوراه، والتي دامت ثلاث سنوات (١٩٠٥-١٩٠٨م)، وبقيت الصلة والعلاقة معه إلى ما بعد عودته من أوروبا، حتى وفاة آرنولد سنة ١٩٣٠م.

---

(٥) محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م، ص١٣٩.
(٦) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص٥٣٤.

وعن هذه العلاقة وتأثيرها، يذكر جاويد إقبال أن آرنولد هو الذي أثار الذوق الفلسفي عند إقبال، وهو الذي شجّعه على إكمال دراساته في أوروبا، وبجهوده تم قبوله بكلية التثليث في جامعة كمبردج، وساعده حتى في تحصيل مكان سكنه المناسب له هناك، وقام بنشر رسالته للدكتوراه في لندن سنة ١٩٠٨م، التي تضمّنت إهداء كتبه إقبال له، إلى جانب مواقف أخرى كثيرة تؤكد عمق العلاقة بين الطرفين(٧).

لهذا كان من السهل على إقبال أن يصبح مفكرًا متغرِّبًا، وتلميذًا نجيبًا للثقافة الأوروبية، كما حصل ويحصل مع الكثيرين في العالم العربي والإسلامي، الذين مرّوا بمثل تجربة إقبال، مع ذلك بقي إقبال محافظًا على جوهره الديني، ومتمسكًا بعقيدته وشريعته، ومدافعًا قويًّا ومن دون مواربة عن الإسلام والأفكار الإسلامية، ومحاججًا المفكرين الأوروبيين في أفكارهم وفلسفاتهم.

وكان إقبال واضحًا في هذا المسلك، ليس أمام المسلمين وفي العالم الإسلامي فحسب، وإنما أمام الأوروبيين أنفسهم، ولم يجد في هذا المسلك ما يخدش في مكانته الأكاديمية عند الأوروبيين، أو في منزلته العلمية في نظرهم، كما هو مسلك بعض المفكرين والأكاديميين المسلمين الموجودين في الجامعات والمعاهد الأوروبية والأمريكية، فقد بقي إقبال مفكرًا دينيًّا، وصاحب ثقافة واسعة بالفلسفات الأوروبية الحديثة.

**خامسًا**: يذكر لإقبال أنه من المفكرين القلائل ممن اتخذ من القرآن الكريم منبعًا لأفكاره وفلسفته، منبعًا يستنبط منه تارة، ويستدل به تارة أخرى، ويحاجج به تارة ثالثة.

وفي هذا الشأن، قدّم إقبال طائفة مهمة من التأملات المعنوية والفكرية والفلسفية التي استوحاها من القرآن الكريم، التأملات التي كانت مضيئة في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

ومعظم الذين نظروا لهذا الكتاب، التفتوا إلى هذه الملاحظة لشدّة وضوحها، وتمسك إقبال بها، وبات من الممكن دراسة هذا البعد بشكل مستقل في أفكار إقبال؛ لأنه حاول أن يقدم تأملات يستقل بها، وتعبر عن اجتهاداته الخاصة به، ولم يرجع في هذه التأملات إلى التفاسير القرآنية القديمة والحديثة، ولم يتطرق إليها لا من قريب ولا من بعيد، ولعله كان قاصدًا إلى ذلك من دون أن يفصح عن هذا القصد.

وحين نلفت النظر إلى هذا التميّز عند إقبال، لأننا لا نجد مثل هذا الاهتمام عند قطاع كبير من مثقفي ومفكري العالم العربي والإسلامي، الذين يصدق عليهم القول: إنهم اتخذوا

(٧) جاويد إقبال، النهر الخالد، ج١، ص١٥٣-٢٠٧-٢١٠-٢٢٢.

القرآن كتابًا مهجورًا.

ويرى إقبال أن القرآن الكريم هو المنبع الرئيس لفلسفته الذاتية، وهو الأصل والأساس في استلهام وتكوين هذه الفلسفة، كما أنه المنبع الذي صحح له فكره ومسلكه الصوفي.

**سادسًا:** يعتبر إقبال من رجالات النهضة والإصلاح، فإلى جانب المنحى الأدبي الطاغي في شخصية إقبال، والمنحى الفكري البارز في شخصيته، إلى جانب ذلك يعتبر إقبال من رجالات النهضة والإصلاح ليس في شبه القارة الهندية فحسب، فقد امتدَّ أثره النهضوي والإصلاحي أدبا وفكرا وحركة إلى أرجاء واسعة في العالم الإسلامي.

وعن هذا المنحى النهضوي والإصلاحي بدايته وتطوره عند إقبال، يرى جاويد في تتبعه لسيرة والده، أن إقبالًا قد مر بمرحلة من التغير الثوري الفكري وهو في كمبردج، وذلك بعد فترة وجيزة من إرسال أطروحته للدكتوراه إلى جامعة ميونخ سنة ١٩٠٧م، في ظل هذه المرحلة نشأ سؤال عند إقبال هو: ما هي أسباب تخلف المسلمين وانحطاطهم؟

استند جاويد في هذا الرأي، على ما ذكره الكاتب الهندي إكرام الحق سليم الذي نقل أن إقبالًا أراد وهو في كمبردج إعداد مقالة عن السياسة الإسلامية لمجلة إنجليزية، فنشأ سؤال في ذهنه عما هو المحول النفسي وراء تخلف المسلمين وانحطاطهم؟ ومن أجل الحصول على الإجابة عن هذا السؤال، راجع إقبال العديد من المراجع، إلَّا أنه لم يصل إلى نتيجة مقنعة ومرضية له، ومنذ تلك اللحظة بدأ يتعمّق في البحث عن الأسباب التي كانت وراء تخلّف المسلمين وانحطاط حضارتهم، ومن ثم أخذ إقبال يرتب لنفسه نظامًا فكريًّا فعّالًا ليسهم من خلاله في تحقيق النهضة الإسلامية الحقيقية[٨].

ويذكر جاويد أن هذا التغير هو الذي وجَّه شعر إقبال نحو الإسلام بشكل حاسم ونهائي، مستشهدًا بكلام للكاتب الهندي خليفة عبدالحكيم يقول فيه: «وكان إقبال قد قرر في نفسه قرارًا حاسمًا، بأنه سوف ينفق ما بقي من أيام حياته في نظم الشعر الهادف نحو النهضة الإسلامية، وكان يقول بأن هذه كانت أمنية والده، الذي كان ينصحه دائمًا بأن يكرّس حياته ومواهبه الشعرية من أجل الإسلام وخدمته»[٩].

هذه لعلها أبرز الملامح والعناصر والمكونات التي أكسبت إقبال المنزلة المتفوقة.

---

(٨) جاويد إقبال، المصدر نفسه، ج٢، ص١٥٢-١٥٣.

(٩) جاويد إقبال، المصدر نفسه، ج٢، ص٩١.

- ٢ -

## إقبال.. والتعامل النقدي الفعال

مضى على رحيل إقبال ما يزيد على سبعة عقود، وخلال هذه الفترة حصل تراكم كبير وممتد من الكتابات والدراسات والأطروحات العربية والإسلامية والأوروبية التي تناولت عوالم إقبال المختلفة، الشعرية والنثرية، الأدبية والفكرية، الإصلاحية والسياسية، وما زالت هذه الكتابات والدراسات والأطروحات في حالة تطور وتراكم، الأمر الذي بات يقتضي تغير طريقة التعامل مع إقبال وفكره وخطابه الفكري، وضرورة التحول من التعامل التبجيلي الساكن والجامد، إلى التعامل النقدي الفعال، فإقبال اليوم ليس بحاجة إلى تبجيل بعد كل هذا التبجيل وإنما بحاجة إلى إحياء، وليس بحاجة إلى مدح بعد كل هذا المدح وإنما بحاجة إلى نقد.

وفي هذا النطاق، يمكن إثارة بعض التساؤلات التي تمثل جوهر ما نسميه التعامل النقدي الفعال، علما أننا لا نطرح هذه التساؤلات بقصد البحث عنها، والإجابة عنها، أو الانخراط فيها، وإنما بقصد لفت الانتباه إليها لإعمال الذهن، وإضاءة البحث، ولجعلها في دائرة التأمل والنظر، ولتكون مدخلًا إلى البحث النقدي حول إقبال وفكره وخطابه.

من هذه التساؤلات:

- كيف نقرأ إقبال اليوم وفكره وفلسفته وخطابه؟
- كيف نتمم ما بدأه إقبال فكرًا وفلسفةً وخطابًا؟
- ماذا بقي من إقبال اليوم؟
- فكر إقبال أين يبدأ وأين ينتهي؟ وما هي حد وحدود هذه الفكر؟
- أين موقعية إقبال وكيف تتحدّد في ساحة الفكر العربي والإسلامي المعاصرين؟
- هل التجديد الديني الذي دعا إليه إقبال هو أمر ممكن؟
- هل يمكن الحديث عن إقبالية أو عن إقباليين أو عن تيار إقبالي في ساحة الفكر الفلسفي أو الديني العربي أو الإسلامي؟
- في الجانب الآخر، هل مثّل إقبال بقصد أو من دون قصد امتدادًا للفلسفة الألمانية الحديثة في ساحة الفكر الإسلامي؟
- هل كان إقبال نيتشويًّا أو مثّل نيتشوية إسلامية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر؟
- أين يلتقي إقبال مع نيتشه وأين يفترق؟
- هل كان إقبال برغسونيًّا أو مثّل برغسونية إسلامية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر؟
- أين يلتقي إقبال مع برغسون وأين يفترق؟

هذه التساؤلات لا بد من الاقتراب منها، والانشغال بها، والنظر والتأمل فيها، ولا ينبغي الخشية منها، أو التكتم عليها، أو عدم الاكتراث بها، إذا أردنا إحياء إقبال من جديد، ليكون حاضرًا ومؤثرًا في حياتنا الفكرية والفلسفية والدينية التي أصابها التوقّف والجمود، وأصبحت بحاجة إلى تحوّل وانتقال من حالة السكون إلى حالة الحركة، ومن حالة الجمود إلى حالة اليقظة، ومن حالة الانقباض إلى حالة الانطلاق.

كما أن هذه التساؤلات تستدعي التعامل مع إقبال فكرًا وخطابًا، بطريقة اجتهادية تتوخّى شجاعة النظر، وعزيمة الكشف، وإرادة الابتكار، تجعلنا نتخلّص من أوهام الرهبة والهيبة، ومن الشعور بالضعف وفقدان الثقة، وحتى نتحرّر من ذهنية التبعية والتقليد والجمود، وبهذه الطريقة الاجتهادية يتحقق التعامل النقدي الفعّال، لأننا لا نريد أن نكرّر ما طرحه إقبال ونظل نجترُّه، ونحوم حوله من دون أن نتجاوزه ونتخطّاه، ونضيف إليه، ونجدّد فيه، ونقدّم ما هو جديد عليه.

وأظن أن طرح هذه التساؤلات وإثارتها ومناقشتها، ستضعنا من جهة أمام عتبة فكرية جديدة في طريقة النظر وفي طريقة التعامل مع إقبال وخطابه الفكري، وستخرجنا من جهة أخرى، من الوضع الفكري الرتيب الذي يكرّس حالة الاجترار، ويغلب نزعة التبجيل، ويغلق هوامش النقد، ويسلب شجاعة النظر.

ومن المؤكد أن كل تساؤل من تلك التساؤلات المطروحة، له قيمته الفكرية، وبحاجة إلى توقّف ونظر، ومن المؤكد أيضًا أن ليست هناك إجابات مكتملة ونهائية عن تلك التساؤلات، ولن تكون مثل هذه الإجابات المكتملة والنهائية، ولسنا بحاجة إليها، ولا نحرص عليها، أو نرغب فيها.

كما ليست هناك إجابات أحادية عن تلك التساؤلات، ولن تكون أيضًا مثل هذه الإجابات الأحادية، ولن تحصل أبدًا، وليس مرغوبًا فيها، والمقدر أن يكون هناك هامشًا واسعًا من التعدّد والاختلاف في وجهات النظر، ولا ضير في ذلك ولا خشية على الإطلاق.

وفي هذا النطاق النقدي، يمكن الإشارة إلى أربعة مواقف نقدية، ظهرت وتشكّلت حول الخطاب الفكري لإقبال، وتنتمي هذه المواقف النقدية الأربعة إلى بيئات عربية وإسلامية وأوروبية، هي مصر وإيران وباكستان وبريطانيا، وهذه المواقف بحسب تعاقبها الزمني هي:

**أولا:** الموقف النقدي الذي عبّر عنه الدكتور هاملتون جيب، وشرحه في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) الصادر سنة ١٩٤٧م.

**ثانيًا**: الموقف النقدي الذي عبّر عنه الدكتور محمد البهي، وشرحه في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) الصادر سنة ١٩٥٧م.

**ثالثًا**: الموقف النقدي الذي عبّر عنه الشيخ مرتضى المطهري، وشرحه في عدد من مؤلفاته.

**رابعًا**: الموقف النقدي الذي عبّر عنه الدكتور فضل الرحمن، وشرحه في كتابه (الإسلام وضرورة التحديث) الصادر سنة ١٩٨٢م.

## - ٣ -
## إقبال.. ونقد هاملتون جيب

الدكتور هاملتون جيب (١٣١٣-١٣٩١هـ/ ١٨٩٥-١٩٧١م) مستشرق إنجليزي شهير، ولد في مدينة الإسكندرية المصرية، وتوفي في مدينة أكسفورد الإنجليزية، كانت له صلة وثيقة بالعالم العربي، فقد كان عضوًا في المجمع العلمي العربي بدمشق، وعضوًا في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، نشر العديد من المؤلفات والترجمات في ميادين الأدب العربي، والتاريخ الإسلامي، والإسلاميات الحديثة.

اعتبره الناقد الفلسطيني إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣م) أنه أعظم اسم في الدراسات الإسلامية في العالم الأنجلو-أمريكي[١٠]، واعتبره الكاتب العراقي عبدالمجيد القيسي أنه أشهر مستشرق بريطاني ظهر حتى اليوم[١١]، والقيسي هو مترجم كتاب جيب (المجتمع الإسلامي والغرب) الذي أصدره بالاشتراك مع هارولد بوين سنة ١٩٥٠م.

في حين يرى عبدالرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م) أن جيب كانت شهرته فوق قيمته العلمية، وأن إنتاجه في نظره أدنى كثيرًا من الشهرة التي حظي بها، لأسباب يراها بدوي كلها بعيدة عن العلم[١٢].

كان جيب معاصرًا لإقبال، وبينهما عنصر اشتراك تمثّل في توماس آرنولد الذي كان أستاذًا لهما، وعلى صلة وثيقة بهما، فقد خلفه جيب على كرسي اللغة العربية في جامعة لندن

---

(١٠) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠١م، ص٨٣.

(١١) هاملتون جيب وهارولد بوين، المجتمع الإسلامي والغرب، ترجمة عبدالمجيد القيسي، دمشق: دار المدى، ١٩٩٧م، ج١، ص١٧.

(١٢) عبدالرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت: مؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م، ص١٧٤.

بعد وفاة آرنولد سنة ١٩٣٠م، وخلفه أيضًا كمحرر بريطاني لدائرة المعارف الإسلامية(١٣).

ناقش جيب أفكار إقبال في كتابه الشهير (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، الذي كان في الأصل محاضرات ألقيت سنة ١٩٤٥م في مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة، ضمن إطار برنامج المحاضرات الذي كان يقام كل سنتين في جامعة شيكاغو الأمريكية، وصدر في كتاب سنة ١٩٤٧م.

وهذا يعني أن هذه المناقشة كمحاضرات جاءت بعد وفاة إقبال بسبع سنوات، وجاءت في كتاب بعد تسع سنوات على وفاته.

ومن وجه آخر فإن هذه المناقشة جاءت من طرف واحد، وهذا ما ينقصها فعلًا، ولو جاءت من طرفين لكانت أكثر غنى وثراء، ولكان لها شأن مختلف بين الدارسين والباحثين في حقل الإسلاميات، ودراسات التجديد الديني.

وقد جاءت هذه المناقشة، في سياق اهتمامات جيب بدراسة وتحليل الاتجاهات الحديثة في المجال الإسلامي، وأثر الأفكار الغربية على هذه الاتجاهات من جهة، وأثر هذه الاتجاهات على بنية التفكير الإسلامي، وبنية المجتمعات الإسلامية من جهة أخرى.

وفي هذا النطاق، ركّز جيب على شخصيتين بارزتين في مجال التجديد الديني وعلاقته بالروح العصرية، وهما الشيخ محمد عبده في مصر والعالم العربي، ومحمد إقبال في الهند.

أما الذين سبقوا جيب، فقد كان تركيزهم بشكل أساسي على شخصية الشيخ محمد عبده، كما في محاولة زميله شارل آدمز في كتابه (الإسلام والتجديد في مصر) المنشور سنة ١٩٣٣م.

واللافت في الأمر، أن جيب أقام مناقشته على أساس إظهار وتصوير أفكار إقبال وتحليلاته ومقولاته بالتناقض والتشوّش والاضطراب، وبقي على طول الخط متتبعًا هذا المنحى، ومستنداً بشكل أساسي على كتاب (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، ومن تجليات هذه الصورة في نظر جيب:

**أولا**: يبدأ جيب حديثه عن إقبال ومناقشته لأفكاره بالتأكيد على تناقضاته وتشوشاته وكيف أنه أسهم في زيادة التوترات والنزاعات الداخلية الفكرية بالهند، وحسب قوله: فإن النزاعات السياسية والاجتماعية التي هزّت الهند منذ بداية القرن العشرين، قد أحدثت

(١٣) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م، ص٣٧٩.

ردود فعل معاكسة في الأفكار الدينية الإسلامية، وأثارت تموّجات جديدة، وأفرزت معها قادة كان من أشهرهم على الصعيد الثقافي الشاعر الفيلسوف محمد إقبال.

ويتمم جيب كلامه مستدركاً بالقول: إلّا أن إقبالًا نفسه نظراً لتناقضاته وتشوشاته قد أسهم في زيادة التوترات والنزاعات الداخلية الفكرية(١٤).

وحينما يريد جيب البحث عن الطريقة المثلى لتقدير إقبال -حسب قوله- فإنه لا يراها إلا باعتباره الرجل الذي قبل مختلف الاتجاهات والتيارات الفكرية التي شغلت العالم الإسلامي في الهند، بحيث أصبح مزاجه الشاعري مرآة لكل ما يعتري النفس من رومانسية ليبرالية، وميول اشتراكية لدى الشباب، وتوق إلى إنشاء الجامعة الإسلامية تحت لواء رئيس قوي يعيد للإسلام مجده السياسي، إلى درجة أن كل مسلم في الهند ناقم على الواقع الديني أو الاجتماعي أو السياسي، كما يضيف جيب، كان بوسعه أن يجد في شخص إقبال ناصحا يدعوه للتحرر عن طريق انعتاق نفسه(١٥).

ثانيا: يرى جيب أن إقبالا يشكل أهم صورة للطائفة الإسلامية الحديثة، لكنه بعد أن يستدرك يمثل عنده أيضا الصورة المخيبة للآمال الفكرية، فهو من جهة والكلام لجيب، يشدد في مذهبه على ضرورة يقظة المسلمين من سبات الماضي الذي يكبلهم، ويدعوهم إلى تطوير شخصيتهم، وإعداد العدة لظهور الإنسان الأعلى، لكنه في خطته هذه تارة ما كان يدعو لاشتراكية مبهمة، وطوراً لإطاعة المثل الاجتماعية في الإسلام.

ومن جهة أخرى، هاجم إقبال فكرة القومية على الرغم من أن شعره تحوّل إلى النشيد الوطني الهندي، ودافع عن إقامة دولة باكستان. كما أن قصائده كانت مليئة بالتناقضات الغريبة، على الرغم من محاولة تلامذته استخراج نوع من النظام فيها.

وفي آخر ذكر له، وقبل أن يختم جيب كتابه وصف إقبالًا بأنه صاحب أحكام غير ناضجة، وذلك في سياق نقده لتلامذته معتبرًا أن لا شيء يثير الغضب -على حدِّ وصفه- أكثر من تلامذة إقبال وهم يرددون على سعة علمهم أحكام أستاذهم غير الناضجة(١٦).

**ثالثًا**: إن منشأ عناية جيب بإقبال هو كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، لكونه كتابًا وثيق الصلة بموضوع الاتجاهات الحديثة في الإسلام. وفي هذا الكتاب تطرّق إقبال

---

(١٤) هاملتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م، ص٨٨.

(١٥) هاملتون جيب، المصدر نفسه، ص٩٠.

(١٦) هاملتون جيب، المصدر نفسه ٨٩-١٣٧.

حسب قول جيب، إلى موضوع صياغة الأفكار الرئيسية للإسلام في قالب موحد للاهوت الإسلامي، ويمثل هذا الكتاب في نظره، أول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي على قاعدة استدنائية.

أما وجه التناقض أو التشوّش أو الاضطراب من هذه الجهة في نظر جيب، أن ما وصل إليه إقبال في هذه المحاضرات، هو تمامًا غير ما انطلق منه في سعيه إلى صياغة جديدة للاهوت الإسلامي الراهن، وأن الأفكار التي عبر عنها حول إعادة بناء التفكير الديني، إنما هي نتيجة التحليل الحدسي على الطريقة الصوفية، حيث يجتذبه كاهن الرومانسية اللاعقلانية ونبيها برغسون حسب وصف جيب(١٧).

**رابعًا**: التناقض والتشوّش في علاقة إقبال بالثقافة الغربية، وفي هذا الشأن أشار جيب إلى موردين، أو أن هناك موردين يمكن الإشارة إليهما في هذا الشأن، وهما:

**المورد الأول**: حين اعتبر جيب أن إقبالًا هو المدافع المتحمس عن الثقافة الغربية التي تأثر بها، إلّا أنه ظل يهاجم جميع المؤسسات والمنظمات الغربية باعتبارها أمورًا مشينة.

**المورد الثاني**: حين اعتبر جيب أن إقبالًا قد أدخل من حيث لا يدري تلك الاتجاهات الفكرية التي جعلت المسيحية في الغرب تتحوّل تدريجيًّا إلى ديانة إنسانية، وذلك نتيجة اعتماده على التفكير العلمي والأفكار السائدة حول قانون الطبيعة والتطور في دراسة الدين والعقيدة الإسلامية. ويجزم جيب أن لا مندوحة عنده في أن هذه النزعة الإنسانية في فلسفة إقبال، إنما تجد تعبيرها في فلسفة برغسون اللاعقلانية(١٨).

**خامسًا**: التناقض والتشوش من جهة علاقة إقبال بالتصوف، وفي هذا الشأن يرى جيب أن اللاهوت الذي حاول إقبال الانتصار له هو اللاهوت الصوفي، وفي الوقت الذي دعا فيه المجددون إلى إسلام تحرّري إنساني جديد يرتكز على الأسس السنية، سعى إقبال والكلام لجيب، لإعادة تركيب التفكير الصوفي على نمط الإنسانية الغربية، رغم أنه ينتقد في محاضراته وشعره الصوفية واتجاهاتها الحلولية.

وهذا التناقض الذي يصل إليه إقبال، حسب قول جيب، يجد تفسيره في أن إقبالًا انطلق من التفكير اللاهوتي الصوفي، وليس من الأخلاق الصوفية التي كرهها إقبال لأنها تمثّل بنظره رمزًا للسلبية، ومنبعًا للاستسلام.

---

(١٧) المصدر نفسه، ص١١٥-١٥١.

(١٨) المصدر نفسه، ص١١٤.

وهنا يكمن -في نظر جيب- الضعف الرئيسي لإقبال كمفكر ديني؛ لأن الصوفية في تعاليمها الأخلاقية وتنسُّكها، تصبح حسب تعبير إقبال نفسه، والكلام لجيب، السعي إلى عدم لا اسم له، فهو لا يشير في محاضراته إلى التعاليم الأخلاقية في نظامها، وهو لم يكن على استعداد لقبول المذهب الأخلاقي الحسي في القرآن بدون تحفّظ، وأصر على تفسيره وفقًا لمذهبه القائل بالمفاهيم الدينامية في القرآن(١٩).

**سادسًا**: الاضطراب والتشوّش من جهة علاقة إقبال بالآيات القرآنية، وفي هذا الشأن يرى جيب أن من الضعف الذي يشترك فيه إقبال مع المجددين الآخرين، استناده في محاضراته بصورة دائمة إلى الآيات القرآنية لإثبات براهينه.

وقد واجه جيب هذا الاستناد عند إقبال بسؤالين، السؤال الأول: هل تمثّل هذه الاستشهادات مجمل مذهب القرآن حول النقطة موضوع البحث؟ والسؤال الثاني: هل هذه الاستشهادات هي حقًا تمثل ما يريده إقبال من معنى؟.

وفي تقدير جيب أن هناك بونًا واضحًا بين المعنى البسيط والمقصد الديني للآية، وبين المذهب الذي طبّقه عليها إقبال(٢٠).

وإذا كانت هذه الطريقة -كما يضيف جيب- لتعزيز مسألة الأصالة الفكرية، فإن إقبالًا لم يصلح بها شيئًا، بل ساهم بزيادة الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه التفكير المجدّد بأكمله.

هذه لعلها أبرز الملاحظات التي أثارها جيب، في مناقشته لأفكار إقبال بالاستناد إلى كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

وعند النظر في هذه المناقشة، يمكن القول: إن جيب حاول تجنُّب الثناء على إقبال، وإظهار التوافق معه في بعض المواقف والأفكار، ولم يُعطه حقه كما ينبغي، بل حاول أن يظهر تفوّقه عليه، والتقليل من أهميته وأهمية محاولته الفكرية كما تجلّت في كتابه السالف الذكر.

ولم يعترف جيب لإقبال بأي فضيلة، وما اعترف له بها سلبها منه في اللحظة ذاتها مستدركًا كعادته، فحينما قال: علينا أن نعترف لإقبال بالشجاعة والإخلاص، سرعان ما استدرك قائلًا: لكن الشجاعة والإخلاص لا يكفيان، وتمم كلامه: ولا يمكن أن نرضى للدفاع عنه، إلّا بعد القول: إن لإقبال في لاهوته الجديد أسسًا بإمكان غيره تبيينها من بعده، لتوضيح آرائه وتتمتها بمذهب أخلاقي له دلالة خاصة(٢١).

---

(١٩) المصدر نفسه، ص١١٥.
(٢٠) المصدر نفسه، ص١١٦.
(٢١) المصدر نفسه، ص١١٦.

والذي لا شك فيه أن مناقشة جيب هذه، هي مناقشة استشراقية محضة، نابعة من عقل استشراقي، ويصدق عليها كل ما يصدق على المعرفة الاستشراقية من أحكام وتقديرات وانطباعات، ومن ثم فهي قراءة متحيِّزة وتوظيفية ومتعالية، وعلى هذا الأساس ينبغي النظر إليها، والتعامل معها.

وهذا ما حاول تأكيده والبرهنة عليه إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق)، الذي نظر فيه إلى جيب بوصفه مستشرقًا تامًّا، وينتمي إلى الاستشراق الكلاسيكي، ويفخر بهذا الوصف، فقد كان يفضل أن يسمي نفسه مستشرقًا على أن يسمي نفسه مستعربًا[٢٢]، ونعته سعيد بالتحيُّز الذي جعل منه عقبة كأداء -حسب قوله- في وجه كل من يحاول أن يفهم الإسلام الحديث، كما نعته بالعدائية حين تعجب سعيد وتساءل: لماذا ينبغي أن يواجه الإسلام الحديث بكل هذه العدائية الجارفة التي يحملها جيب[٢٣].

أما الملاحظة التي أراها جديرة بالنظر في هذا الشأن، هي أن هناك تشابهًا كبيرًا من جهة موضوع البحث، وطبيعة القضايا الفكرية والسياق الفكري، بين كتاب جيب (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، وكتاب محمد إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

ولعل كتاب إقبال في نطاق الدراسات الإسلامية، يعادل كتاب جيب في نطاق الدراسات الغربية.

ولم أجد بين الدارسين والباحثين في مثل هذه الموضوعات، من التفت إلى مثل هذا التشابه، وتطرق إليه، وسلط عليه الأضواء. ولا أدري لماذا رأى مالك بن نبي (١٣٢٢-١٣٩٣هـ/ ١٩٠٥-١٩٧٣م)، تشابه موقفه في كتابه (وجهة العالم الإسلامي) بموقف جيب في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، ولم يرَ تشابه موقفه بموقف محمد إقبال.

واللافت أكثر أن مالك بن نبي أظهر قربًا وانحيازًا لجيب في كتابه السالف الذكر، بخلاف موقفه من إقبال الذي تعامل معه بطريقة نقدية، كما لو أنه كان متأثرًا بموقف ورؤية جيب تجاه إقبال، فنادرًا ما أظهر ابن نبي توافقًا مع إقبال، أو تأييدًا لأفكاره.

ولا يستبعد عدم إطلاع مالك بن نبي على كتاب إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، حين تصنيفه لكتابه (وجهة العالم الإسلامي)، خصوصًا وأنه لم يأتِ على ذكر كتاب إقبال في كتابه، ومعظم الموارد التي أشار فيها ابن نبي إلى إقبال تتعلّق ببعض أفكاره التي وردت في كتاب جيب أيضاً. كما أن الاهتمام الذي أعطاه جيب لكتاب إقبال في سياق

(٢٢) إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص٨٣.

(٢٣) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص١٢٩.

نقده وتحليله لمحاضرات الكتاب، يفوق بكثير مقدار ما أشار إليه ابن نبي في كتابه المذكور.

والذي أراه وبعيدًا عن التحيّز، أن كتاب إقبال يعدّ أكثر عمقًا ومتانة وثراءً من كتاب جيب. أقول هذا الكلام بحكم تعاملي مع كلا الكتابين وتحليل نصوصهما، وتكوين المعرفة النقدية بهما. وأن ما حاول إقبال طرحه والاستدلال عليه، يدحض في مرات عديدة ما طرحه جيب في كتابه، وهو يحاول التشكيك في أفكار إقبال وأطروحاته.

- ٤ -

## إقبال.. ونقد محمد البهي

الدكتور محمد البهي (١٣٢٣-١٤٠٢هـ/ ١٩٠٥-١٩٨٢م)، كاتب وباحث في قضايا الفكر الإسلامي، درس في الأزهر، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة والدراسات الإسلامية من جامعة هامبورج الألمانية سنة ١٩٣٦م، اشتغل بتدريس الفلسفة الإسلامية، وكان أول مدير لجامعة الأزهر بعد صدور قانون تطوير الأزهر سنة ١٩٦١م، وأصبح وزيرًا للأوقاف وشؤون الأزهر سنة ١٩٦٢م، نشر العديد من الكتابات والمؤلفات التي تصنف على حقل الدراسات الإسلامية.

شرح الدكتور البهي وناقش أفكار إقبال في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي)، الذي يعدُّ من أشهر مؤلفاته، وهو الكتاب الذي عرف به في حياته وعصره، ولمس ذلك بنفسه، وأشار إلى مثل هذا الأمر، في مقدمة الطبعة الثالثة من الكتاب، الصادرة سنة ١٩٦١م بقوله: «فقد كنت أُعرَّف وأُعْرَف به في رحلاتي المختلفة في المشرق والمغرب...، فما ذكرت في مرة من المرات أثناء هذه الرحلات، وما عرفت عند إلقاء محاضرة أو حديث، إلَّا بأني مؤلف الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»[٢٤].

وبخلاف هاملتون جيب، حاول البهي في هذا الكتاب الدفاع عن إقبال، وإظهار التحيُّز له، والثناء عليه، وتصويبه فيما توصل إليه من أفكار، والاقتصاد ما أمكن في توجيه النقد إليه، مع التبرير له قدر المستطاع.

وقد اعتبر البهي إقبالًا، بأنه يمثل المصلح الفكري في الإسلام من بعد الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م)؛ لأنه في نظره حاول مواجهة أشد التيارات الفكرية السائدة في عصره والمضادة للإسلام، والمتمثلة بصورة أساسية في الفكر الوضعي المنتسب لأوجست كونت، والفكر المادي الإلحادي المتمثل في الماركسية، ولكونه قدَّم عملًا

(٢٤) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مصدر سابق، ص٩.

فكريًّا جامعيًّا في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وموجهًا لشريحة خاصة، الشريحة التي تُعنى بقضايا الفكر والفلسفة.

ومن جهة النقد، يمكن تحديد النقد الذي وجّهه البهي لإقبال في اتجاهين، اتجاه يتصل بالمنهج العام، واتجاه يتصل بمناقشة بعض الأفكار التفصيلية.

بشأن **الاتجاه الأول**، والذي يتصل بالمنهج العام، تساءل البهي: هل أن إقبالًا كان يردّد أفكار الغربيين في كتابه (تجديد التفكير الديني)؟ وهل كان متأثّرًا بأوجست كونت ومذهبه الوضعي، فعُني بالعالم الواقعي، وتصوير أن الإسلام يدعو إلى التجربة الحسية؟ أو أنه كان متأثّرًا بهيغل في فكرة الأنا، وبنيتشه في مفهوم الرجل الخارق فنادى بالفردية؟ أو هل أن إقبالًا كان صوفيًّا في منهجه ينزع نحو وحدة الوجود، ويفضل الرياضة الصوفية كطريق لصفاء النفس، أو كوسيلة للوصول إلى الذات العليا؟

والذي لا شك فيه عند البهي، أن إقبالًا درس الفكر الغربي دراسة واسعة، وهضمه واستفاد من منهجه، ومن تعبيراته ومصطلحاته، كما أن إقبالًا أيضًا في نظره، كان صوفيًّا يقدّر الرياضة الصوفية، ليس فقط لصفاء النفس والروح، وإنما للوصول إلى المعرفة الكلية.

مع ذلك فإن ما طرحه إقبال في نظر البهي، لم يكن ترديدًا للفكر الغربي، أو أثرًا للصوفية، أو مزاوجة بين الفكر الغربي والصوفية في الإسلام، ومن ثم حاول البهي الدفاع عن إقبال، وتصويب أفكاره ومنهجه.

وما لم يشر إليه البهي، أن مثل هذا النقد كان مطروحًا في حياة إقبال، فقد حاول إقبال الدفاع عن نفسه أمام ما كان يقال عن تأثره بالفكر الغربي، وبنيتشه بشكل خاص، ففي خطاب وجهه إقبال للمستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون (١٢٨٥-١٣٦٤هـ/ ١٨٦٨-١٩٤٥م) جاء فيه: «كل من حاول إثبات إفادتي من نيتشه فهو لا يعرف الحقيقة، إن نظريتي في الإنسان الكامل قد أبديتُها وكتبتُ فيها، قبل أن أعرف نيتشه بسنين طويلة، وقد سبق أن نشرت مقالًا في هذا الصدد منذ فترة طويلة، ثم ألحقته في رسالتي للدكتوراه عن تطوّر ما وراء الطبيعة في إيران عام ١٩٠٨م. وأهم ما يفرق بيني وبين نيتشه، أن نيتشه لا يرى من الضروري أن تتصادم الذات في طريق تنميتها وارتقائها إلى القمة مع العوامل الخارجية، وأما عندي فمن الضروري أن تحدث المعركة بين الذات وبين العوامل الخارجية، والسبب في ذلك أن نيتشه لا يرى من الضروري بقاء الإنسان، وأما أنا فأقرّ بقاء الإنسان»[(٢٥)].

وقد ظل إقبال يدافع عن فلسفته وأفكاره، وهو يجادل ويحاجج مفكري أوروبا

(٢٥) عبدالماجد الغوري، محمد إقبال الشاعر المفكر الفيلسوف، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٠م، ص١٢٩.

وفلاسفتها، ويرى أن فلسفته هذه، هي فلسفة إسلامية أصلها ومنبعها القرآن. وتقصَّد إقبال -كما يقول- أن يحاجج المفكرين الأوروبيين بالفلسفات التي يعرفونها، ولو شاء لحاججهم بها في كتب فلاسفة الإسلام، وكتب الصوفية لإثبات آرائه.

**الاتجاه الثاني**: في هذا الاتجاه ناقش البهي الأفكار التي اختلف فيها مع إقبال، وتحدّد النقد والنقاش عند البهي في الأفكار والمسائل الآتية:

**أولا**: يرى البهي أن إقبالًا في محاولته شرح استمرار العالم، أو شرح خلوده وبقائه، يرتفع في هذا الشرح عن المستوى الديني الذي يصوّره الإسلام نفسه، وبذلك يبعد في تفسير النصوص التي استعان بها عن مدلولاتها الطبيعية التي تلائم هذا المستوى.

في هذا الرأي، استند البهي إلى أن إقبالًا جعل البعث فترة لجرد البضائع، وربط الدار الآخرة بالدار الدنيا في حياة الإنسان، معتبرًا أن الآخرة مرحلة استئناف لنشاط الإنسان في الدنيا، الأمر الذي يثير عند البهي تساؤلًا عن التكليف من قبل الشرع ومدته، وهل هو في الدنيا والآخرة معًا؟

وهكذا تفسير إقبال لمسألة الخلود في النار، إذ يرى أنها حقبة وفترة ما، يعطى بعدها الإنسان فترة أخرى للبقاء والعمل، بالشكل الذي يفهم أن الإنسان في نظر إقبال -حسب قول البهي- مكلف في الدارين معًا، وبهذا تكون الدنيا والآخرة سواء في طبيعتهما، وفي الهدف منهما.

في حين يرى البهي أن الإسلام ينظر إلى الدنيا على أنها دار ابتلاء وامتحان، وينظر إلى الآخرة على أنها دار قرار وسكون، وينقطع فيها الامتحان والاختيار، وهذا ما يلائم -في نظر البهي- طبيعة الدين كرسالة سماوية جاءت محددة وقت العمل للإنسان، ومحددة أيضًا اختيار اتجاه الإنسان في الحياة[٢٦].

**ثانيًا**: يلاحظ البهي على إقبال أنه يقف في تفسير بعض آيات القرآن عند الحد العامي لمداول اللفظ، مستشهدًا على ذلك بموردين، المورد الأول يتعلق بتفسير كلمة (الروح) في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٢٧]، فإقبال يفسر الروح هنا بالنَفس الإنسانية، ويرى أن وظيفتها التدبير، في حين يرى البهي أن المقصود بالروح في الآية كتاب الهداية وهو القرآن.

المورد الثاني ويتعلق بالاستدلال على أصل الاجتهاد الفقهي، فإقبال يستدل على هذا

(٢٦) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٣٨٢.
(٢٧) الإسراء: ٨٥.

الأصل بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾(٢٨)، بينما يرى البهي أن هذه الآية تشير إلى الجهاد في سبيل الله لا إلى الاجتهاد في الفقه(٢٩).

**ثالثًا:** يذهب إقبال في نظر البهي إلى تفسير بعض الآيات القرآنية مذهبًا علميًا أو فلسفيًا يبعد المعنى عن أن يكون في مستوى توجيه الإنسان المتوسط، مستدلًا على ذلك بموردين، المورد الأول تفسير كلمة (أم الكتاب) في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾(٣٠).

هذه الكلمة (أم الكتاب) في تفسير إقبال تعني الزمان الإلهي، وحسب شرحه «وإذا ارتقينا درجة فدرجة في سلّم المفارقات فإنا نبلغ الزمان الإلهي، وهو زمان مجرد تجردًا تامًّا من صفة المرور والانصرام. ومن ثم، فهو لا يقبل التجزؤ والتوالي والتغيّر، وهو فوق القدم، لا أول له ولا آخر له. فعين الله ترى جميع المرئيات، وأذنه تسمع جميع المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم، قبلية الذات الإلهية لا تستند إلى قبلية الزمان، بل إن الأمر بالعكس؛ إذ إن قبلية الزمان هي التي تستند إلى قبلية الذات الإلهية، وهكذا فالزمان الإلهي هو الذي يصفه القرآن بأنه (أم الكتاب)»(٣١).

المورد الثاني تفسير الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾(٣٢)، فهذه الآية حسب تفسير إقبال تعني قرب كمال الذات الإلهية إلى كمال الوجود في ذات الإنسان، وحسب شرحه «إن هناك درجات في تجلي الروحية أو الذاتية، وتجلي هذه الروحية يرتقي في سلم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كماله في الإنسان، وهذا السر في تصريح القرآن أن الله أو الذات القصوى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد»(٣٣).

وحين يتوقّف البهي أمام هذه الطريقة في تفسير الآيات القرآنية، يرى أن إقبالًا بهذا الشرح العلمي أو الفلسفي يحاول فقط توضيح حقائق قديمة في ضوء الأفكار الجديدة، متبينًا ذلك من قول إقبال: إن «القرآن المجيد ليس كتاب فلسفة أو إلهيات، ولكن فيه هدى إلى مقاصد الحياة ورقيها، وفيه أصول فلسفة يقينية، ولو أن مسلمًا متفلسفًا بين المسائل

---

(٢٨) العنكبوت: ٦٩.
(٢٩) محمد البهي، المصدر نفسه، ص٣٨٣.
(٣٠) الرعد: ٣٩.
(٣١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠م، ص١٤٩.
(٣٢) ق: ١٦.
(٣٣) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص١٤٤.

القرآنية في ضوء الأفكار والتجارب الحديثة، ما صح اتهامه بأنه يقدم شرابًا جديدًا في زجاجة قديمة -كما يقول مستر دكسن- أنا لا أعرض أفكارًا جديدة في ثياب قديمة، ولكن أبيّن حقائق قديمة في ضوء الأفكار الجديدة».

وهذا الرأي عند إقبال، هو الذي جعله يعتقد -في نظر البهي- بأن عن طريقه يستطيع أن يبقى المسلم في دائرة إسلامية، ويسهم في الحقائق الواقعية، لا بتوجيه مدرسة فكرية غربية بل توجيه الإسلام وحده[٣٤].

**رابعًا**: في تقدير البهي أن الشيء الذي يبدو فيه ضعف إقبال هو ثقته ببعض الحركات الحديثة، واعتبارها أنها تمثل التجديد الفكري في الإسلام، والوثبة المطلوبة التي على العالم الإسلامي أن يقتدي بها، ويقصد بهذه الحركات الحركة البهائية والبابية والحركة الكمالية في تركيا.

فقد اعتبر إقبال الحركة البهائية أو البابية من الحركات الإسلامية التي تأثرت بالحركة الوهابية، وأنها ليست سوى صدى فارسي للإصلاح الديني العربي، ويراها حركة إسلامية، وإصلاحًا دينيًّا، مع أن البهائية في نظر البهي هي مزيج عجيب من الثقافات الدينية والفلسفية، فلا يصح القول عنده: إنها تأثرت بحركة محمد بن عبدالوهاب؛ لأنها نشأت بعدها في القرن التاسع عشر.

أما الحركة الكمالية فيذكر البهي أن إقبالًا وصف ما أسماه حركة التجديد التي قام بها بعض الأتراك المحدثين، بأنها حركة مثالية في إصلاح الفكر الديني في الإسلام، ويصح أن تسير في طريقها بقية الحركات الإسلامية الأخرى المعاصرة، ويذكر البهي وصف إقبال بقوله: «وإذا كانت نهضة الإسلام أمرًا واقعًا، وأنا اعتقد أنها أمر واقع، فلا بد لنا من أن نفعل يومًا ما فعله الترك، فنعيد النظر في تراثنا العقلي، فإذا لم نستطع أن نضيف جديدًا إلى التفكير الإسلامي العام، فقد نوفّق عن طريق النقد المحافظ السديد، في كبح جماح حركة التحلل من الدين التي تنتشر بسرعة في العالم الإسلامي»[٣٥].

والاسم الذي استشهد به إقبال وامتدحه هو الشاعر التركي ضياء كوك ألب (١٨٧٦-١٩٢٤م)، والذي يرى فيه تجلّيًا لهذا المثال الجديد، وحسب قوله: «ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون في قصائد ضياء، الشاعر الوطني العظيم، الذي كان لقصائده التي استلهمها من فلسفة أوجست كونت أثر عظيم في تشكيل الفكر التركي الحديث»[٣٦].

(٣٤) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٣٨٥.
(٣٥) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص٢٥٣.
(٣٦) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص٢٦٠.

أمام هذا الرأي، يتوقّف البهي ويطرح بعض التساؤلات النقدية التي يواجه بها إقبالًا، من هذه التساؤلات: أي فكر تركي حديث؟

وإذا كان الشاعر التركي في تجديد النهضة التركية الحديثة يعبر عن مذهب أوجست كونت، فكيف يصح لإقبال أن يسمّي الترديد والتبعية تجديدًا؟ وكيف يسمّي مذهب الفكر الإلحادي المادي لأوجست كونت تجديدًا في الفكر الإسلامي؟

وكيف ينعت إقبال تركيا لقيام الحركة التجديدية فيها على تقليد الفكر الغربي، بأنها الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة؟

بعد هذه التساؤلات، يعقب البهي بالقول أي فارق الآن بين «محمد إقبال من الفكر الغربي المادي الذي ساد القرن التاسع عشر، وموقف السيد أحمد خان من هذا الفكر، يوم نادى في محاولته الإصلاحية، بقبول هذا الفكر، ونصح شباب المسلمين في الهند بفهم القرآن في ضوئه، وبإخضاع الحياة الدينية لقوانين الطبيعة، الأمر الذي دعا جمال الدين الأفغاني في كتابه الرد على الدهريين، إلى بيان ممالاة السيد أحمد خان وخضوعه في ذلك للسياسة الاستعمارية في الهند»(٣٧).

وحين يوازن البهي رأيه، يرى من غير شك -حسب قوله- أن إقبالًا قد تأثر بالمذهب الوضعي لأوجست كونت، ولكنه لم يرضَ عما فيه من إلحاد هذا من جهة أوجست كونت، أما من جهة الحركة التجديدية في تركيا فإن إقبالًا -في نظر البهي- يبعد عليه أن يكون متناقضًا؛ إذ يعدّ الحركة التجديدية في تركيا التي قادها الشاعر كوك ألب نموذجًا للحركات الإسلامية الحديثة، ثم يطلب الحيطة والتحفّظ في التجديد وفي قبول الفكر الحر المادي، وذلك حين يأخذ على هذا الشاعر التركي أخطاءه في فهم الإسلام كنظام للمجتمع، وبالأخص ما يتعلّق بأمر الأسرة.

ويؤكد البهي هذا الرأي مرة أخرى بقوله: «يبعد على إقبال أذن أن يكون متناقضًا في الرأي، وهو رجل مؤمن إيمانًا عميقًا بالرياضة الصوفية السليمة، ومؤمن بإسلامه إيمانًا حقًا، وبصلاحيته للتوجيه في الحياة المتجددة، ومؤمن في الوقت نفسه بعدم التخلي عن الحياة الواقعية»(٣٨).

وآخر ما ينتهي إليه البهي، في الكشف عن طبيعة السبب الذي جعل إقبالًا يمجّد الحركة التجديدية في تركيا، فإنه يتحدّد -حسب نظره- في اتّباع إقبال للمستشرقين، الذي

---

(٣٧) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٣٩٠.

(٣٨) محمد البهي، المصدر نفسه، ص٣٩٢.

جاء نتيجة تقليد لهم في الرأي، وليس نتيجة دراسة لهذه الحركة[٣٩].

**خامسًا**: ما يصفه البهي بحسن ظن إقبال بالمستشرقين، جعل فيه نقطة ضعف أخرى، تحدث عنها البهي بقوله: هي «ثقته فيما يكتبون، وتقبُّله له دون امتحان لما يكتبونه، فهو مثلًا يستحسن ما كتبه هورتن الذي كان يومًا ما أستاذًا للغات السامية بجامعة بون عن الإسلام في مجال الفقه أو مجال الفلسفة والكلام، وهورتن ليس العالم الذي يكتب عن بحث ودراسة، أو فهم ودقة في الفهم، فضلًا عن أن يكون له طابع الباحث العلمي، وهذا هو تقديره في ميدان الاستشراق الألماني»[٤٠].

كما أن حسن ظن إقبال بالمستشرقين، جعله في نظر البهي «يوافق على حل لمشكلة قام على أساس عقيدة مسيحية، تتنافى هذه العقيدة مع العقائد الأساسية في القرآن، لأنه ردد هذا الحل بعض علماء اللاهوت المسيحيين المشتغلين بالدراسات الإسلامية، فيذكر مثلا مشكلة الشر في العالم، ثم يطلب حلها في رأي بعض هؤلاء، ويوافق عليه»[٤١].

هذه هي الملاحظات النقدية للدكتور محمد البهي، على بعض أفكار إقبال الواردة في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

ومن ناحية التقويم، فإن هذه المناقشة جاءت هادئة، وعادية جدًّا، وليس فيها ما يثير الدهشة، ويغلب عليها بصورة عامة النزعة الدفاعية عن إقبال، والذي يصل إلى حد التبرير له.

مع ذلك يسجل للدكتور البهي أنه فتح هذا الهامش النقدي، وسجّل موقفًا نقديًّا، ولم يهمل هذا الجانب أو يتغافل عنه، خاصة مع موقفه الدفاعي والتبجيلي عن إقبال، ويعد هذا الموقف النقدي من المواقف المبكرة في الدراسات الفكرية الإسلامية في المجال العربي.

وأما جهة النقاش مع البهي بشأن الملاحظتين المذكورتين، وهما طريقة إقبال في تفسير بعض الآيات القرآنية، وموقفه من بعض الحركات المختلف عليها.

أما الآيات القرآنية فإن طريقة إقبال في التحليل والتفسير كانت موضع نقاش واختلاف، وتباينت حولها وتعدّدت وجهات النظر، ولم تكن موضع اتفاق بين الكتّاب والباحثين على اختلاف مشاربهم ومرجعياتهم المنهجية والفكرية.

فهناك من خطّأ إقبالًا في هذه الطريقة، كالباحث اللبناني ماجد فخري الذي اعتبر

---

(٣٩) محمد البهي، المصدر نفسه، ص٣٩٣.

(٤٠) محمد البهي، المصدر نفسه، ص٣٩٣.

(٤١) محمد البهي، المصدر نفسه، ص٣٩٤.

أن إقبالًا كثيرًا «ما يستشف في قضايا إسلامية تقليدية مفاهيم هيغيلية أو برغسونية بحتة، والعلاقة بين هذه المفاهيم والآيات القرآنية التي يستشهد بها، كثيرًا ما تجيء واهية جدًّا، وعلى غرار غيره من المفسرين المجددين للقرآن، وخاصة الهند، يكمن خطأ أسلوبه التفسيري في إهماله للقرائن التي أحاطت بالتنزيل القرآني، أي ما يدعوه المفسرون عادة بأسباب النزول، أعني الظروف التاريخية التي جرى فيها التنزيل»(٤٢).

وبذمٍّ أشد خطّأ الباحث الإيراني داريوش شايغان طريقة إقبال، معتبرًا أن إقبالًا «المتشبع من برغسون ونيتشه، يقوم ببهلوانيات فكرية واسعة، لكي يوفّق بين التقدّم والقرآن»(٤٣).

إلى جانب من امتدح إقبال في هذه الطريقة من التحليل والتفسير، وبصورة عامة يمكن القول: إن هناك جانب اتفاق مع إقبال في هذه الطريقة، وهناك جانب اختلاف، ومنشأ هذا التباين هو امتزاج الجانب الديني بالجانب الفلسفي بالجانب الصوفي في هذه الطريقة من التحليل والتفسير.

أما بشأن تفسير البهي لموقف إقبال من بعض الحركات مثل البهائية والكمالية، وإرجاع هذا الموقف المتدح إلى ثقة إقبال بالمستشرقين واتِّباعه لهم عن تقليد، فهذا التفسير هو أحد التفاسير الممكنة، لكن البهي اكتفى به، وأعطاه درجة عالية من الموثوقية، وتعامل معه كما لو أنه التفسير الوحيد والقطعي، فقد تعامل معه بوصفه سببًا وليس بوصفه عاملًا، في حين كل كان يفترض منه أن يتعامل معه بوصفه عاملًا راجحًا، ويفتح المجال أمام عوامل أخرى ممكنة في عصره أو ما بعد عصره.

علمًا أن هذا التفسير ليس ثابتًا، وهو قابل للتشكيك، فإذا اعتبرنا أن أكثر المستشرقين قربًا وصحبة وتأثيرًا على إقبال هو المستشرق الإنجليزي توماس آرنولد، فهناك في سيرة إقبال ما يظهر جانب الشك عنده تجاه آرنولد، وتجاه المستشرقين الأوروبيين بصورة عامة.

وفي هذا الشأن يذكر جاويد في سيرة والده، نقلًا عن الكاتب الهندي نظير نيازي الذي تحدث أن إقبالًا عندما سمع نعي أستاذه آرنولد سنة ١٩٣٠م، قال نيازي متأسفًا في حضرة إقبال: إنه قد حرم اليوم من أستاذه وصديقه، وأخذ يذكر مكانة آرنولد بين المستشرقين وحبّه للإسلام، فردّ عليه إقبال مندهشًا ومتعجبًا «وما صلة آرنولد بالإسلام، فلا يخدعك كتابه الدعوة الإسلامية وغيره من المؤلفات؛ لأن آرنولد كان وفيًّا لأرض إنجلترا، فكان قد طلب مني وأنا في إنجلترا أن أعلق على تاريخ الآداب الإيرانية للأستاذ براون فرفضت ذلك؛

---

(٤٢) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٥٤٠.

(٤٣) داريوش شايغان، النفس المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا، بيروت: دار الساقي، ١٩٩١م، ص٦٨.

لأنني كنت أعرف أن المؤلفات من هذا النوع إنما تهدف إلى مصالح إنجلترا وحدها، فإن هذا الكتاب لم يكن إلّا محاولة تهدف إلى إثارة القومية الإيرانية، وكان الغرض منه الضربة القاضية على الأمة الإسلامية وتمزيق وحدتها، والواقع أن الفرد في الغرب إنما يعيش من أجل بلاده وحدها، وأن القومية أو الوطنية تقتضي بأن الشعب والبلد اسمان لشيء واحد، وهذه المصلحة تفضل على المصالح الشخصية في الغرب، فهذا آرنولد لم يكن يهمه الإسلام أو المسيحية، وإنما يجب أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار السياسي؛ لأن آرنولد وأضرابه من المستشرقين يتخذون طريقًا في مجال العلم والفن يحقّق المصالح الاستعمارية والإمبريالية، فيجب علينا أن نعتبر هؤلاء المستشرقين أداة وأيدي مساعدة للإمبرياليين والاستعماريين في سياستهم»[٤٤].

وسوف نرجع إلى هذه القضية لاحقًا، كاشفين عن تفسيرات أخرى لموقف إقبال الذي يمكن وصفه بالمثير للجدل.

- ٥ -

## إقبال.. ونقد مرتضى المطهري

الشيخ مرتضى المطهري (١٩٢٠-١٩٧٩م) كاتب ومحاضر في القضايا الإسلامية، درس العلوم الإسلامية حسب نظام الحوزات العلمية في مدينة قم الإيرانية، وقام بتدريس الفلسفة والمعارف الإسلامية بكلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران التي انتقل إليها سنة ١٩٥٢م، نشر العديد من الكتابات والمؤلفات والمحاضرات التي تتمحور حول العلاقة بين الإسلام والعصر، ويعد من قادة الفكر الديني المعاصر في إيران.

حضر إقبال في كتابات ومؤلفات الشيخ المطهري بصور متعددة، اسمًا وفكرًا، نصًّا ومثالًا، مدحًا ونقدًا، وبشكل يمكن القول: إن إقبالًا يعدّ من الأسماء التي مثّلت حضورًا مؤثرًا في الخطاب الفكري للشيخ المطهري، وتصلح هذه القضية أن تكون مادة للنظر والبحث، والتحليل والمقارنة، وذلك لأهميتها وقيمتها من جهة، وحيويتها وديناميتها من جهة أخرى، وتعدد وتنوع أبعادها وجوانبها من جهة ثالثة.

والغالب على هذا الحضور بصفة عامة، هو جانب المدح والثناء، والتوافق والاتفاق، فالمطهري يعتبر إقبالًا بطل الإصلاح في العالم الإسلامي الذي انتشرت أفكاره الإصلاحية إلى خارج حدود بلاده، وتميز بخصائص إيجابية، عدّدها المطهري في أحد آخر مؤلفاته وهو كتاب (الحركات الإسلامية في القرن الأخير) على النحو الآتي:

---

(٤٤) جاويد إقبال، النهر الخالد، ج١، ص١٥٥.

**أولا**: يعرف إقبال الثقافة الغربية معرفة جيدة، وكان يملك معرفة عميقة بالأفكار الفلسفية والاجتماعية الغربية إلى درجة أن الغربيين أنفسهم يطرحونه كمفكر وفيلسوف.

**ثانيًا**: إن إقبالًا مع معرفته الكاملة بالثقافة الغربية فإنه كان يعتقد بأن الغرب يفتقد إلى أيديولوجية إنسانية متكاملة، وبالعكس فإنه كان يعتقد بأن المسلمين هم وحدهم الذين يملكون هكذا أيديولوجية، لهذا فإن إقبالًا في الوقت الذي كان يدعو إلى تعلّم الفنون والعلوم الغربية فإنه كان يحذر المسلمين من التغرُّب والإعجاب بالعقائد الغربية.

**ثالثًا**: كان إقبال يفكر بالقضايا نفسها التي كان يفكر فيها الشيخ محمد عبده، أي إنه كان يبحث عن حل يستطيع المسلمون من خلاله أن يحلّوا مشاكلهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، من دون مخالفة أي حكم أو أصل من الأصول الإسلامية.

**رابعًا**: إن إقبالًا -وعلى خلاف سائر تلامذة الثقافة الغربية- شخصية معنوية، يملك بعدًا روحيًّا عميقًا.

**خامسًا**: يمتاز إقبال من أنه لم يكن رجل فكر فقط، بل رجل عمل ونضال، فقد حارب الاستعمار عمليًّا، وكان من مؤسسي البلد الإسلامي باكستان.

**سادسًا**: يملك إقبال قدرة شاعرية، وقد وضع هذه القدرة في خدمة أهدافه الإسلامية.

أما نقاط الضعف عند إقبال، فقد حدّدها المطهري في أمرين هما:

**أولا**: إن إقبالًا لم يكن يعرف الثقافة الإسلامية معرفة عميقة، ومع أنه يعتبر فيلسوفًا إسلاميًّا بالمفهوم الغربي، ولكنه لا يعرف عن بالفلسفة الإسلامية جيدًا.

**ثانيًا**: إن إقبالًا على خلاف السيد جمال الدين لم يسافر إلى الدول الإسلامية، ولم يطلع عن قرب على أوضاع التيارات والحركات والنهضات الإسلامية، ولهذا فإن تقييمه لبعض الشخصيات في العالم الإسلامي، وبعض الحركات الاستعمارية كانت تقييمات خاطئة خطأً فاحشًا، وكذلك فإنه يمدح في أشعاره بعض المستبدّين في البلدان الإسلامية، إن هذه الأخطاء لا تغفر لمسلم مخلص كإقبال[٤٥].

وأما القضية التي أثارت انتباه المطهري، وتوقّف عندها باهتمام، وأظهر نحوها موقفًا نقديًّا حادًّا وشديدًا، فهي نظرية ختم النبوة عند إقبال، وقد شرح المطهري هذه القضية

(٤٥) مرتضى المطهري، سلسلة التراث والآثار، مجلد الثورة والدولة، كتاب: الحركات الإسلامية في القرن الأخير، بيروت: دار الارشاد، ٢٠٠٩م، ص ٤٢-٤٦.

وناقشها في كتابه (الوحي والنبوة)، معتبرًا أن إقبالًا مع جميع النقاط الدقيقة التي انتفع بها كثيرًا في الموضوعات الإسلامية التي عالجها وتطرق إليها في كتبه، إلَّا أنه قد أخطأ في تبرير فلسفة ختم النبوة وتفسيرها.

وبعد أن عدّد الشيخ المطهري أركان هذه النظرية وأصولها، كما شرحها إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وجد أن من المؤسف -حسب قوله- أن تكون هذه الفلسفة مجروحة وغير صحيحة في كثير من أصولها، وتحدّدت ملاحظاته وانتقاداته في النقاط التالية:

**أولا**: إذا كانت نظرية إقبال صحيحة، لم يكن عدم الحاجة إلى وحي جديد ونبي جديد فحسب، بل لا حاجة مطلقًا لتوجيه الوحي، لأن توجيه العقل التجريبي قد حل محل توجيه الوحي. وإذا كانت هذه الفلسفة صحيحة فهي فلسفة ختم الدين لا ختم النبوة، وأن عمل الوحي الإسلامي يكون فقط إعلان انتهاء دور الدين وبدء دور العقل والعلم. ولم يكن هذا الموضوع مخالفًا لضرورة الإسلام فحسب، بل هو مخالف لنظرية إقبال نفسه.

إن جميع مساعي إقبال تتركز في أن العلم والعقل واجبان للمجتمع البشري، ولكنهما غير كافيين، فالبشر يحتاج إلى الدين والإيمان الديني بقدر ما يحتاج إلى العلم.

هذه النظرية المشوبة بالخطأ -في نظر المطهري- حصلت بسبب الاستنتاج الخاطئ في اعتبار أن حاجة البشر إلى الوحي والأنبياء هي من نوع حاجة الطفل إلى معلم الصف، فالطفل يرقى كل سنة إلى صف أعلى، ويستبدل المعلم بمعلم آخر، فالبشر أيضا يتقدم إلى مرحلة عليا دورا فدورا وتتغير شريعته وقانونه، والطفل يصل إلى آخر صف ويأخذ شهادة التخرج، ومن ثم يبادر بنفسه إلى التحقيق مستقلًا عن المعلم والأستاذ، والبشر أيضًا يأخذ شهادة التخرّج وعدم الحاجة إلى كسب العلم الكلاسيكي في دور الخاتمية بإعلان ختم النبوة، ويبادر بنفسه مستقلًا إلى التحقيق بدراسة الطبيعة والتاريخ، وهذا معنى الاجتهاد، إذًا فختم النبوة يعني وصول البشر إلى مرحلة الاكتفاء الذاتي.

ويرى المطهري أن مثل هذا التفسير لختم النبوة خطأ دونما شك، وإن نتائج هذا النوع من التفسير حول ختم النبوة هي أشياء لا إقبال يقبلها، ولا الأشخاص الذين استنتجوا مثل هذه النتائج من كلام إقبال.

**ثانيًا**: إذا كانت نظرية إقبال صحيحة، كان من الواجب أن ينتهي أيضًا ذلك الشيء الذي يسميه إقبال التجربة الباطنية، مكاشفات أولياء الله، لأن الفرض على أن هذه الأمور من نوع الغريزة، وبمجرد ظهور العقل التجريبي فإن الغريزة التي هي توجيه من الخارج

تخمد. والحال أن إقبال بنفسه يصرح بأن التجربة الباطنية باقية إلى الأبد، وفي رأي الإسلام أن التجربة الباطنية هي إحدى مصادر المعرفة الثلاثة، ولإقبال نزعة عرفانية شديدة، ويعتقد كثيرًا بالإلهامات المعنوية، ويرى أن إلهامات أولياء الله وكراماتهم ومكاشفاتهم لم تنتهِ بانتهاء النبوة، ولكن حجيتها الماضية واعتبارها قد انتهيا.

كانت المعجزة والكرامة في الماضي عندما كان العقل التجريبي لما يولد بعد، سندًا طبيعيًا تمامًا، وموضوع قبول لا يقبل التشكيك، ولكن هذه الأمور لا حجية لها، ولا سند بالنسبة إلى الإنسان الناضج الواصل إلى الكمال العقلي إنسان دور الخاتمية، ويجب أن توضع موضع التجربة العقلية كأي حادثة أو ظاهرة أخرى، كان عصر ما قبل الخاتمية عصر المعجزة والكرامة، أي إن المعجزة والكرامة كانتا قد سيطرتا على العقل، ولكن عصر الخاتمية هو عصر العقل، ولا يأخذ العقل النظر إلى الكرامة دليلًا على شيء، إلّا أن يكشف صحة حقيقة مكشوفة عن طريق الإلهام واعتبارها وفقًا لموازينه.

ويرى المطهري أن هذا الجزء من كلام إقبال مجروح أيضًا، سواء من ناحية دور ما قبل الخاتمية، أم دور ما بعد الخاتمية.

**ثالثًا**: يرى المطهري أن اعتبار إقبال الوحي نوعًا من الغريزة كان خطأ، وترتّبت عليه أخطاء أخرى، فإقبال يرى أن الغريزة لها ميزة طبيعية لا اكتسابية ولا شعورية، وهي أقل مرتبة من الحس والعقل، وقد أودعها في الحيوانات قانون الخلقة في المراحل الأولى لحياة الحيوان الحشرات وما يقل عنها، وتضعف الغريزة وتخمد بنمو الهدايات العليا في المراتب الحس والعقل، لهذا فإن الإنسان الذي يعتبر أغنى الحيوانات من ناحية التفكير، أضعفها من ناحية الغريزة.

وهذا بخلاف الوحي الذي هو هداية خارجة عن نطاق الحس والعقل، بالإضافة إلى أنه اكتسابي إلى حد كبير، وأكثر من ذلك أنه في أعلى درجة من الوعي، وجانب وعي الوحي أسمى من الحس والعقل بمراتب لا توصف، والفضاء الذي يكتشف عن طريق الوحي أوسع وأعمق من الفضاء الذي يتمكن العقل التجريبي من اكتشافه.

وفي نظر المطهري أن إقبالًا لو كان يدقّق ويتعمّق بصورة أكثر في آثار أولئك الذين يَكُنُّ لهم الاحترام، لعلم أن الوحي ليس من نوع الغريزة، فهو روح وحياة أسمى من الروح والحياة العقلية.

**رابعًا**: يرى المطهري أن إقبالًا واجه الخطأ نفسه الذي واجهه عالم الغرب، ولكن الطريق الذي سلكه في فلسفة ختم النبوة يصل إلى هذه النتيجة. وقد عرف إقبال الوحي بأنه نوع من الغريزة، ويدّعي أن واجب الغريزة ينتهي بعمل جهاز العقل والفكر، وتخمد الغريزة نفسها،

هذا الكلام صحيح، إذا كان الجهاز التفكير يسلك الطريق نفسها التي كانت الغريزة تسلكها. ولكن إذا فرضنا أن للغريزة واجبًا ولجهاز التفكير واجبًا آخر، لا يبقى دليل لعطل الغريزة بعد عمل جهاز التفكير. إذًا لنفرض أننا اعتبرنا الوحي نوعًا من الغريزة، ونعتبر عمل هذه الغريزة عرض نوع من النظرة للعالم والفكرة التي لم تكن صنعية العقل والتفكير، فلا دليل لانتهاء عمل الغريزة بنمو العقل البرهاني والاستقرائي على حد تعبير العلامة إقبال نفسه[٤٦].

ولعل الشيخ المطهري هو أول من أثار هذه القضية، وأظن أنه آخر من قال بها أيضًا، لأن هذا الاستنتاج الذي توصّل إليه المطهري هو في نظري استنتاج بعيد، بعيد عن المبنى، وبعيد عن المعنى.

بعيد عن المبنى لأن الكلام اللفظي لإقبال لا يعطي المعنى الذي أشار إليه المطهري، وبعيد عن المعنى لأن إقبالًا لم يكن بصدد إحلال توجيه العقل التجريبي محل الوحي، ولم يكن يريد القول: إن عمل الوحي جاء لإعلان انتهاء دور الدين وبدء دور العقل، وهذا ما يعرفه الشيخ المطهري قبل غيره.

وأظن أن المطهري ما كان بحاجة إلى إثارة هذه الملاحظة التي تضع نظرية إقبال في دائرة الشك والالتباس، فهذه الملاحظة هي من أشد الملاحظات حساسية في التعاطي مع نظرية إقبال.

## - ٦ -
## إقبال.. ونقد فضل الرحمن

الدكتور فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م) باحث وأكاديمي في مجال الإسلاميات، شغل مناصب تربوية في بلده باكستان، وكان أستاذًا للفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية.

ناقش فضل الرحمن أفكار إقبال في كتابه (الإسلام وضرورة التحديث)، وهذا الكتاب الأخير هو الذي سوف نعتمد عليه في هذه المناقشة، وكان قد بدأ العمل به عام ١٩٧٧م، وأنجزه عام ١٩٧٨م، في إطار مشروع بحث قامت به جامعة شيكاغو حول (الإسلام والتغير الاجتماعي)، وصدر في كتاب بالإنجليزية عام ١٩٨٢م، وترجم إلى العربية وصدر في بيروت عن دار الساقي عام ١٩٩٣، بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديمقراطية والتغيير

---

(٤٦) مرتضى المطهري، سلسلة التراث والآثار، مجلد محمد وعلي النبي والإمام، كتاب: الوحي والنبوة، المصدر السابق، ص١٧٦-١٨١.

السياسي في الشرق الأوسط.

ومع أنه لم يقدم في هذا الكتاب تحليلًا وافيًا ومتماسكًا ومنهجيًّا لأطروحة إقبال الفكرية، إلّا أنه أثار مجموعة ملاحظات متفرقة ومتناثرة، تصلح في مجموعها لأن تكوّن مناقشة جديرة بالتأمل والنظر.

وجاءت هذه الملاحظات في سياق حديث فضل الرحمن عن جهود التحديث التي بذلت طوال قرن للنظم التربوية الإسلامية في مجتمعات مثل مصر وتركيا وإيران والهند وباكستان وأندونيسيا، متخذاً من النزعة العقلية الإسلامية محورًا للبحث والنظر والتحليل.

وهذه المناقشة تكمن أهميتها في ثلاثة أمور:

**أولا**: المنزلة الأكاديمية العالية التي يحض بها فضل الرحمن في الأوساط العلمية، فقد كان أحد ثلاثة أسماء برزت أكاديميًّا بالولايات المتحدة الأمريكية في مجال تدريس الإسلاميات بالجامعات الأمريكية، إلى جانب الدكتور إسماعيل الفاروقي من فلسطين، والدكتور السيد حسن نصر من إيران.

**ثانيًا**: لم أجد في المجال العربي من تحدّث عن هذه المناقشة، وأشار إليها في مجموعها وبشكل منظم في الكتابات والدراسات التي تحدّثت عن إقبال، وتطرقت إلى أفكاره وتجربته الدينية والفلسفية على كثرتها وديمومتها.

**ثالثًا**: تذكر هذه المناقشة وتتصل بمناقشة هاملتون جيب التي سبق الحديث عنها، وتحمل بعض روحها وسماتها من حيث المنحى العام. فقد ظهر فضل الرحمن في هذه المناقشة وكأنه شديد الشَّبه بهاملتون جيب من حيث الحذر والصرامة في موقفه تجاه إقبال، وظل مقتصدًا في توجيه الثناء عليه، ونادرًا ما أظهر التوافق والتناغم معه.

وقد أشار فضل الرحمن لأهمية إقبال وبنوع من الحذر، مرتين في كتابه (الإسلام وضرورة التحديث)، مرة حين اعتبر أن ليس من قبيل الصدفة -على حد قوله- ألَّا تعرف الحداثة الإسلامية أي طالب جاد للفلسفة في طول العالم الإسلامي وعرضه يمكن الافتخار به سوى محمد إقبال. ومرة حين اعتبر كما اعتبر من قبل هاملتون جيب، أن محمد إقبال قام بالمحاولة المنهجية الوحيدة في العصور الحديثة في ميدان المعرفة الإسلامية الميتافيزيقية في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

وأما أبرز الملاحظات التي أشار إليها فضل الرحمن في مناقشته لإقبال هي:

**أولا**: اعتبر أن هدف إقبال في محاولته الفكرية، لم يكن هدفًا دراسيًّا علميًّا، بل كان

هدفه يقظة المسلمين كأمة وجماعة. ولهذا لم يقم إقبال -حسب نظر فضل الرحمن- بصياغة فلسفة تربوية، ولم يضع أي برنامج لتربية المسلمين، كما لم يقدّم أي شيء من شأنه أن يمثل صياغة لسياسات تربوية إسلامية، ليس فقط في المجال التربوي، بل في غيره من حقول المسعى البشري، ولم يترك إقبال أي تراث وضعي أو إيجابي باستثناء رغبته التي أبداها في أن يكون لمسلمي الهند وطنهم الذي يمكنهم أن ينظّموا ويوجّهوا حياتهم تبعًا لما تحضهم عليه تعاليم الإسلام(٤٧).

وفي هذه النقطة تحديدًا يظهر الافتراق المنهجي بين فضل الرحمن وإقبال، بين إقبال الذي كانت تحرّكه نزعة الإحياء واليقظة ونهضة المسلمين، وبين فضل الرحمن الذي كانت تحرّكه النزعة العلمية والأكاديمية، وبحكم هذه النزعة كان من السهل على فضل الرحمن أن يلتفت لمثل هذه الملاحظة، ويعيرها الأهمية.

**ثانيًا**: في نظر فضل الرحمن أن إقبالًا لم يأتِ بأي إضافة منهجية في مجال تعليم القرآن، وإنما اختار واستعار من بين آياته لكي يبرهن على أطروحات من المؤكد -كما يقول فضل الرحمن- أن بعضها كان حقًا من نتاج تمعُّنه العام في القرآن، لكنها تبدَّت له على أي حال ملائمة بشكل جيد للاحتياجات الراهنة لمجتمع إسلامي جامد، وأنه يعبر عن تلك الأطروحات انطلاقًا من نظريات تطور معاصرة مثل نظرية برغسون ووايتهد.

وتفسير هذه الملاحظة يتصل بالملاحظة السابقة، في أن هدف إقبال لم يكن هدفًا دراسيًا، ومن ثم فإنه لم يكن بصدد بلورة نظرية منهجية في فهم القرآن، ولم يكن هذا قصده على الإطلاق، لكنه جعل من القرآن الكريم منبعًا لفلسفته ليكون مستقلًا عن الفلسفة الأوروبية، والفلاسفة الأوروبيين، ولعله ليقول لهؤلاء: إنه لا يأخذ فلسفته منهم وإن رجع إليهم، وإنما يأخذها من القرآن الكريم، وعلى ضوء هذا الكتاب يحاكم فلسفاتهم ومقولاتهم الفلسفية، ليكشف لهم عظمة القرآن، وكيف أنه يمثّل منبعًا صافيًا وأصيلًا ومتجددًا في اكتشاف وتوليد واستنباط الأفكار الحية والمعاصرة.

**ثالثًا**: يرى فضل الرحمن أن محاولة إقبال صارت اليوم قديمة جدًّا، طالما أنه كان يأخذ مأخذ الجدية معاصريه من العلماء الذين كانوا يحاولون أن يبرهنوا على إرادة الإنسان الدينامية الحرة بالاستناد إلى قاعدة المعطيات العلمية الجديدة.

والنقاش الذي يوجّه لهذا الكلام، هو هل هناك محاولة لا ينبغي لها أن تُؤخذ مأخذ

(٤٧) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣م، ص٨٩.

الجد آراء ومقولات وأفكار المعاصرين لها من العلماء!

وإذا كانت محاولة إقبال صارت اليوم قديمة، فهي قديمة من ناحية زمنية، لا من ناحية معرفية، فهي لم تُقرأ بصورة معمّقة إلى هذا اليوم، ولم نتجاوز هذه المحاولة معرفيًّا إلى هذا اليوم أيضًا، فهي محاولة لم تتمم من جهة، إلى جانب أن هناك انقطاعًا معرفيًّا عنها من جهة أخرى.

## - ٧ -
## إقبال.. ملاحظات ونقد

إلى جانب تلك النقاشات النقدية، هناك بعض الملاحظات النقدية التي نسجّلها على إقبال في كتابه التجديد، وهذه الملاحظات هي:

**أولا**: جاءت محاولة إقبال ثرية بالمناقشات الفلسفية والدينية، القديمة والحديثة، ومكثّفة بالأفكار والبراهين العقلية والنقلية، إذ كشفت عن ثقافة واسعة، ومعرفة عميقة. ومع أنه حاول تجديد الأسس الفكرية والفلسفية للفكر الديني في الإسلام، أو إعادة النظر في تلك الأسس الفكرية والفلسفية ومحاولة إصلاحها، إلَّا أنه لم يعتنِ كثيرًا بتركيز وتنظيم الأفكار الرئيسة التي حاول تأكيدها والدفاع عنها، وجمع البراهين للاستدلال عليها، وكأن الطابع الشفهي الذي يغلب عليه في العادة التوسع والإسهاب، تغلب كثيرًا على عناصر التركيز والبناء المنهجي للأفكار.

في حين أن محاولة تُعنى بقضية حساسة مثل قضية تجديد التفكير الديني، كان يفترض أن يتجلى فيها المستوى المنهجي بصورة واضحة وراسخة، خصوصًا وأن هذه المحاولة تعدّ من أبكر المحاولات التي تطرّقت إلى قضية التجديد الديني وعالجتها. لهذا فإن إقبال تحدّث عن التجديد، ولم يتحدّث لنا بصورة منهجية عن منهج التجديد.

**ثانيًا**: اعتبر إقبال أن اللحظة التي حاول فيها إنجاز مهمة تجديد التفكير الديني، هي اللحظة المناسبة لهذا العمل. وحين نتحرّى عن هذه اللحظة التي قصدها إقبال وعاصرها، نكتشف أن هناك لحظتين متعارضتين تحدّث عنهما إقبال في كتابه.

لحظة قيام تركيا الحديثة التي ورثت مرحلة ما بعد اضمحلال دولة الخلافة العثمانية، وهي اللحظة التي امتدحها إقبال وبالغ في الثناء عليها وقال عنها: «إن تركيا في الحق، هي الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة، واستيقظت من الرقاد الفكري. وهي وحدها التي نادت بحقها في الحرية العقلية، وهي وحدها التي انتقلت

من العالم المثالي إلى العالم الواقعي، تلك النقلة التي تستتبع كفاحًا مريرًا في ميدان العقل والأخلاق»(٤٨).

واللحظة الثانية، المعارضة إلى اللحظة السالفة، هي تلك اللحظة التي يصفها إقبال بقوله: «نحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح البروتستنتي في أوروبا، فينبغي ألَّا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر ونتائجها. فدرس التاريخ في تعمُّق وعناية يظهر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسية في جوهرها، وأن نتيجتها الخالصة في أوروبا أسفر عن إحلال تدريجي لنظم أخلاقية قومية، محل الأخلاق المسيحية العالمية»(٤٩).

لهذا كنت أتساءل هل أن اللحظة التي تحدث عنها إقبال حول تجديد التفكير الديني هي اللحظة المناسبة فعلًا؟ أم أنها لحظة متوترة ومضطربة، وغير مواتية على الإطلاق لمهمة دقيقة وحساسة مثل مهمة تجديد التفكير الديني!

فهل أن إقبالًا وجد في تلك اللحظة إمكانية حدوث انقلاب على الفكر الديني فأراد حماية هذا الفكر والدفاع عنه عن طريق إثبات تقبّله للتجديد! أم أن إقبالًا وجد فيما سمي بالإصلاحات في تركيا، بعدًا إيجابيًّا هو انبعاث فكرة الإصلاح والتجديد، وأراد الاستفادة من هذا المناخ في الدعوة إلى تجديد التفكير الديني في الإسلام.

ونلمس في كلام إقبال ما يوحي بمثل هذه الملاحظة التي يريد أن يوازن فيها بين الحرية والانحلال، وحسب قوله: «إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر في الإسلام الحديث، ولكن ينبغي لنا أن نقرّر أيضًا أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام هي أدق اللحظات في تاريخه. فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال، وفكرة القومية الجنسية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام العصري أقوى مما عرف عنها من قبل، قد ينتهي أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة التي تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام»(٥٠).

لذلك من الصعب الجزم في أن تلك اللحظة التي قصدها إقبال، هي اللحظة المناسبة كل المناسبة حسب وصفه!

**ثالثًا**: من أكثر الملاحظات التي سجّلها الباحثون الإسلاميون على كتاب إقبال هي وجهات نظره تجاه بعض الحركات والجماعات التي ظهرت في العالم الإسلامي، كالحركة

---

(٤٨) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص٢٦٤.

(٤٩) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص٢٦٦.

(٥٠) محمد إقبال، المصدر نفسه، ص٢٦٥.

البهائية التي ظهرت في إيران، وحركة أتاتورك في تركيا. فقد اعتبر إقبال البهائية والبابية من الحركات الكبرى الحديثة التي ظهرت في آسيا وأفريقيا، وأنها ليست سوى صدى فارسي -حسب تعبيره- للإصلاح الديني العربي، متأثرة في ذلك -كما يرى إقبال- بحركة الشيخ محمد عبدالوهاب التي ظهرت في نجد وسط الجزيرة العربية.

كما أظهر إقبال إعجابه وثناءه على حركة أتاتورك في تركيا، بطريقة أثارت الدهشة، وفتحت العديد من التساؤلات في الأوساط الفكرية الإسلامية حول كيف وقع إقبال في مثل هذه الأخطاء والالتباسات، وهو المفكر اللامع صاحب الذكاء الحاد، والذهن الوقّاد، والمتميز في القدرة على تحليل الأفكار بطريقة فلسفية دقيقة، والملم بالأفكار والمقولات الفلسفية، القديمة والحديثة، الأمر الذي لا يتناسب والالتباس الذي وقع فيه إقبال، خصوصًا وأنه كان معاصرًا لفترة التغيّرات التي مرّت بها تركيا في أعقاب نهاية دولة الخلافة العثمانية.

وقد اعتنى الباحثون الإسلاميون بالبحث عن تفسير لهذا الالتباس الذي وقع فيه إقبال، فهناك من يرى -مثل الدكتور محمد البهي- أن إقبالًا لم يدرس هذه الحركات من مصادرها، وإنما قرأ عنها من طريق المستشرقين الأوروبيين، وأخذ بكلامهم بتقليد واتِّباع.

وهناك من يرى -كالشيخ مرتضى المطهري- أن إقبالًا لم يسافر ويتجوّل في العالم الإسلامي لكي يتعرّف إلى تلك الحركات عن قرب، كما فعل السيد جمال الدين الأفغاني مثلًا.

والحقيقة أن إقبالًا ليس من النوع الذي يأخذ بكلام الأوروبيين بسهولة، فهو يتقصّد التظاهر بالاستقلال عنهم. وكونه لم يسافر ويتجوّل في العالم الإسلامي، فهذا ليس سببًا كافيًا؛ لأنه كان معاصرًا لما حدث في تركيا، الحدث الذي كان مدوّيًا في العالم الإسلامي برمته. ولم أجد تفسيرًا مقنعًا سوى أنها عثرة وقع فيها إقبال، كما يقع غيره من البشر في عثرات، والأكيد أنها حصلت بسبب نقص في الاطلاع، وفي تكوين المعرفة.

**رابعًا**: معظم الذين كتبوا عن إقبال ودرسوا أفكاره، تطرقوا دائمًا إلى الشيخ محمد عبده، وبعضهم أجرى مقاربات بينهما كالدكتور البهي، وبعضهم وجد تشابهات بينهما في المنحى الفكري كالشيخ المطهري، وبعضهم تطرّق إليهما بصور أخرى مختلفة كهاملتون جيب، وفضل الرحمن.

ولم يلتفت هؤلاء جميعًا إلى أن إقبالًا لم يتحدّث عن الشيخ محمد عبده، ولم يأتِ على ذكره قط في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام). وكان يُفترض أن يلتفت إليه حينما

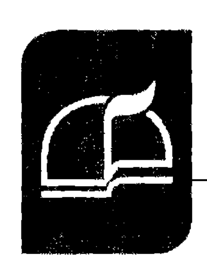
وجّه ملاحظته إلى الأفغاني متمنيًا لو أن نشاطه الموزع اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظامًا لعقيدة الإنسان وخلقه ومسلكه في الحياة.

بمعنى أن إقبالًا كان يفضّل دورًا فكريًّا للأفغاني على دوره السياسي الواسع، وهذا هو الدور الذي نهض به الشيخ عبده، وبه تميّز عن الأفغاني.

ولعل إقبالًا لم يطّلع على كتابات ومؤلفات الشيخ عبده؛ لأنه لو اطَّلع عليها لأشار إليها بالتأكيد بصورة من الصور. وليس الشيخ عبده هو فقط الذي لم يأتِ على ذكره في كتابه المذكور، وإنما حتى رجالات النهضة والإصلاح الديني الذين ظهروا وعرفوا في العالم الإسلامي، هم أيضًا لم يتم التطرّق إليهم، كالشيخ عبدالرحمن الكواكبي والشيخ محمد حسين النائيني والشيخ محمد رشيد رضا إلى جانب رجالات الإصلاح في مصر والعراق وبلاد الشام.

وأخيرًا فإن محاولة محمد إقبال تعدُّ واحدة من أهم المحاولات التي جاءت في سياق تجديد الفكر الإسلامي، لكنها المحاولة التي لم تُتمَّم في العالم العربي والإسلامي، ولم يُؤسّس عليها الفكر الإسلامي المعاصر تراكماته المعرفية في مجال اهتمامه بقضية تجديد الفكر الإسلامي.

وهي القضية التي ظل الفكر الإسلامي حائرًا في طريقة التعامل معها، قبضًا وبسطًا، إقدامًا وإحجامًا، ويعدُّ هذا الانقطاع عن محاولة إقبال على أهميتها الفائقة، من أشد مظاهر الأزمة المعرفية في الفكر الإسلامي المعاصر.




# مدخل تحليلي لمنطق إقبال في نقد المشكلات الزائفة

الدكتور وائل أحمد الكردي*

## مقدمة

إذا كان من الممكن أن يحمل التجديد الفكري على محمولين أساسيين:

**أحدهما**: هو بقصد التحديث لقوالب المنظومة العقدية القائمة في ذاتها والإضافة إليها باعتبار أنها قد أصبحت قديمة وغير مواكبة لتطور الراهن الفكري والثقافي والحياتي فيراد نقلها إلى مرحلة جديدة أكثر تقدمًا. ومن قبيل هذا ما دار حوله كثيرًا جدل الأصالة والمعاصرة وما نحو ذلك.

**وثانيهما**: هو ما كان بقصد إبقاء المنظومة الفكرية أو العقدية قائمة كما هي على أصلها، وإنما يكون التجديد بحذف ودحض ما لحق أو علق بها من متغيرات وتأويلات وكيفيات في الفهم والتداول جراء تعدُّد تنزيلًا لهذه المنظومة على أنماط وطرق الحياة المختلفة بحسب التوزيع البشري إلى شعوب وقبائل، وهو ما يمكن تسميته بالتحديد بحذف ودحض التصورات والمفاهيم الزائفة التي تلحق

* دكتوراه في المنطق وفلسفة العلوم، أستاذ مشارك في معهد البحوث والدراسات الاجتماعية والجنائية، جامعة الرباط الوطني، السودان، البريد الإلكتروني:

waiahkhkordi@gmail.com

بالمنظومة العقدية في كل عصر من العصور بنحو طارئ دون أن تمثل أصلًا فيها، بل يكون من شأنها إثارة مشكلات وهمية لا يكون الجدال فيها منتجًا لعلم أو مثمرًا لمعرفة حقيقة، فهي ليست بالمشكلات أصلًا ولكنها نشأت كأفكار ومفاهيم ومقولات طفيلية حول المنظومة الثابتة.

بهذا تطرح الورقة فرضية أساسية، وهي أن منهج إقبال في التجديد الفكري -لا سيما بنحو ما قدَّمه في كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام- إنما تثبت فاعليتها أكثر الشيء في الاتجاه الثاني الذي هو تحليل ودحض المشكلات الزائفة.

وتحاول الورقة بصدد تحقيق هذه الفرضية تتبُّع السياق المنطقي الذي التزم به في معالجته للقضايا المختلفة. وعليه فيمكن الإفادة من منهجية إقبال هذه في النظر النقدي إلى أي إضافات مستحدثة على أصل المنظومات العقدية الإسلامية بأنها محض تأويلات فلسفية، وذلك بافتراض أن القوالب والحدود الكلية للوعي قد اكتمل تشكُّلها منذ بدء الخليقة وحتى تمام رسالة سيدنا محمد ﷺ وما أتى بعد ذلك إنما هي أشكال مركبة منها بصورة معاصرة وإلباسها محض أثواب جديدة دون إزالة الجوهر والمضمون لتصبح في الأخير أنماط من التفسير والتأويل والرد إليها.

## حول الأصل الفلسفي لمصطلح المشكلات الزائفة

إن المنطق Logic بأنساقه التقليدية لم يعد هو إظهار صحيح الفكر من فاسده بنحو موضوعي مطلق ومحايد، بل صار هو الأداة التي تستخدم بكيفية يمليها نسق فكري أو عقدي معين ليثبت بها معه ما يتسق معه في النظر إلى ما هو صحيح من الفكر وما هو فاسد.

والشاهد في هذا الأمر هنا هو أن (المشكلات الحقيقية) و(المشكلات الزائفة) Pseudo-Problems يكون الداعم لكليهما في إقامة الحجة هو الخاصية الأداتية التي يتمثلها علم المنطق بكل ما فيه من قياس وحساب قضايا وحساب محمولات وعلاقات ودوال وثوابت ومتغيرات.

فالمنطق إذًا هو سلاح ذو حدين، ويمكن لنا الاستفادة منه بالحد الذي يحقّق لدينا خاصية (الضبط الدلالي) الذي يضع حيّزًا فارقًا بين دائرة ما هو مشكل ودائرة ما هو مشكل زائف. وذلك يقتضي إشراك الدلالة الوظيفية بصورة أساسية بالنسبة لكل مجال من مجالات الاستخدام المنطقي. وعلى هذا الأساس يتم التمييز بين للمشكلات الحق بأنها تساؤلات تصاغ بكيفية منطقية تلائم وضع إجابات عنها يتوقف عندها التساؤل وينتهي أو على الأقل لا يستمر.

أما المشكلات الزائفة فإن كيفية استخدام المنطق فيها لا يؤدي إلى وقف التساؤل

بتقديم إجابات وحلول حاسمة عليها، بل يستمر التساؤل أو على الأقل يظل قائمًا برغم ما يقدّم عليها من إجابات متعددة. وسبب الاستمرار الدائم لهذه المشكلات أن وجه البحث فيها تتساوى فيه الحجة المؤيدة والحجة المعارضة على حد سواء.

وقديمًا ذُكر في الفكر الغربي ما عرف اصطلاحًا باسم (نصل أوكام) Ockham's Razor ونصه: «لا يجب مضاعفة الكائنات بغير ضرورة»، وكان من قبيل استخدام هذا المبدأ في سياق الكشف عن المشكلات الزائفة هو أن ما لا يعتمد في الخبرة الحقيقية للإنسان لا يمكن أن يكون عضوًا ذا اعتبار في الحقل الدلالي للذهن البشري. والذي تعمل وفقًا له قوانين المنطق وأغراضه بمقتضى أن ما يكون له معنى هو ما كان (تحليليًّا) كما في العلوم الرياضية أو (تركيبيًّا) كما في العلوم الطبيعية والاجتماعية. من هنا كان المنطلق في تفسير ظاهرة المشكلات الزائفة ونشوئها في الفكر الإنساني كنوع من الافتراضات الزائدة عن حيز الخبرة الفعلية الممكنة.

## التجريد المنهجي لمنطق إقبال في النقد الفكري بما يحقق فائدة حذف المشكلات الزائفة

يجب القول ابتدأ: إن محمد إقبال لم يوجّه دحضًا بنحو مباشر إلى المشكلات الزائفة بمعناها الاصطلاحي في الفكر الفلسفي، وإنما يمكن للباحث في فكر إقبال أن يستنبط إثباتًا لدحض وحذف هذه المشكلات من خلال الكشف عن عناصر منهج إقبال في التفكير والرؤية العامة والنقد، والذي إذا تم إعماله واستخدامه أدى تلقائيًّا إلى نفي هذه المشكلات سواء من جهة (المنع) أي منع ظهورها في الفكر أصلًا بإذابة مبرراتها وأسانيدها، أو من جهة (الكشف) أي البحث عنها ثم اكتشافها وإبرازها في واقع الحال القائم إذا ما وجدت في أي فكر بنحو أو بآخر.

ويمكن الاستدلال على هذه الفائدة في حذف المشكلات الزائفة -والتي يمكن أن تتحقق بتوافر الاستخدام لمثل هذا المنهج في الرؤية- من خلال التحليل التجريدي لاستنباط المناطق والمضامين الخادمة للغرض المطلوب والتي تكمن في ثنايا بعض نصوص إقبال، والتي ذيَّل بها مراجعاته النقدية على العديد من الآراء والمذاهب والفلسفات المختلفة واتجاهاتها المتغايرة. وهذا التحليل التجريدي هو الافتراض المحوري في هذه الدراسة. والمقصود بالتحليل التجريدي هو إثبات الفكرة في عدد من العناصر الإيضاحية.

ولو بدأنا بالنتيجة النهائية التي يقوم عليها الاستنباط في تحديد عناصر المنهج، وهي المسمى الملائم لهذا المنهج، لكان -فيما هو أقرب للحقيقة- إمكان تسميته اصطلاحًا (بالمنهج الوقائعي النقدي المفتوح)، والذي هو تعادلية من ثلاثة أطر: (الإطار المعرفي - الإطار العقلي - الإطار المرجعي). وللتحليل والإيضاح فالأفضل ألَّا يتم تفسير كل كلمة في هذا المسمى الاصطلاحي على حده بمعزل عن مجمل عناصر المنهج إلَّا من ناحية شكلية

فقط، وذلك حفاظًا على وحدة التصور الكلي لهذا المنهج.

عليه، يمكن صياغة عناصر هذا النهج فيما يلي:

## أولًا: التصور الوقائعي (الإطار المعرفي)

وهو ملكة الاستيعاب العام؛ أي كل ما يرد إلى حيِّز الوعي وبالإدراك الذاتي ليكون العملية المعرفية لدى الإنسان. ونعني بكلمة (وقائعي) تحويل كل فاعلية منتجة إلى واقعة؛ أي يمكن إدارتها بصورة علمية وتوظيفها وإدارتها. وهو معنى مستوحى من مفهوم (الواقعة الذرية) atomic fact لدى مدرسة الذرية المنطقية في التحليل اللغوي المعاصر، ويطلق على ما يتألف حتمًا وبصورة حاسمة من عناصر ومتغيِّرات بينها علاقات بها لا يتجاوز نهائيًّا الحد الأدنى في الربط بين عنصرين فقط بعلاقة ما بينهما.

أما ما هو بمصطلح (وقائعي) في حدود التعرُّض لأولى خطوات المنهج الإقبالي -بالرغم من أن إقبالًا لم يستخدمه بذاته- مصطلح شارح لما اتجه إليه إقبال بصورة أساسية في مشروعه التجديدي لفهم الدين. وهو هنا لدى إقبال إلغاء للرؤية التشطيرية -أي جعل كل مجال شطرًا منعزلًا قائمًا بذاته ولوحده- لفعاليات وأنشطة الوعي الإنساني، والتي تقوم على الفصل بين الجزئيات التجريبية موضوع العلم والأحوال النفسية موضوع الاجتماع والخصوصيات الروحانية المتعالية موضوع الدين وغير ذلك من التقسيمات التي تندرج كلها وعلى اختلافها تحت الرؤية التشطيرية للوعي.

ومناهضة إقبال لهذه الرؤية عمومًا ودحضه لها في ثنايا معالجاته وتحليلاته النقدية هو ما قد يثبت لدينا أنه ينطلق من موقف يُوحي لنا بما يُمكن تسميته أو وصفه به على سبيل الاصطلاح بأنه (الرؤية الجشتالتية التامة)؛ وهذا على اعتبار أن الجشتالت Gestalt هي المفردة الألمانية التي تعني الشكل أو الهيئة أو الصيغة، والتي قد أصبحت علامة اصطلاحية وصفية لإحدى أهم مدارس علم النفس في الراهن المعاصر، حيث دلَّت على أن «الجشتالت هو الكل المتكامل، وليس مجرَّد مجموع للوحدات والأجزاء. فالخصائص العائدة لصيغة الكل تختلف عن مجموع خصائص الأجزاء التي يتألف منها هذا الكل»[1].

وعليه، فإننا نلمح حقيقة هذا الاتفاق الاصطلاحي لموقف إقبال بأنه (رؤية جشتالتية تامة) من دلالة قوله: «ولعلنا الآن في موقف يجعلنا ندرك معنى الآية: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾، فقد أدَّى بنا التفسير الدقيق لتعاقب

---

(١) كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، لبنان: مكتبة لبنان، د.ت. ص٦٠٥.

الزمان -كما يتجلَّى في أنفسنا- إلى فكرة عن الحقيقة القصوى، هي أنها (ديمومة) بحتة يتداخل فيها الفكر، والوجود، والغاية، لتؤلف جميعًا وحدة متكاملة. ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلَّا من حيث هي وحدة نفس متحققة الوجود محيطة بكل شيء، هي الينبوع الأول لكل حياة فردية، وكل فكر فردي»(٢).

وإقبال بهذا القول إنما يشمل العناصر الجدلية الفلسفية الثلاثة: (الله، والعالم، والإنسان)، فنجده -استجابة لهذا الموقف المعرفي الذي فرضه- يعقد الصلة بين «الذات الإلهية من جانب، والإنسان والعالم الواقعي من جانب آخر. يريد أن يزاوج بين (الواقعية) و(الروحية). يريد أن يحول الصوفية الإشراقية إلى زهد فجر الإسلام، فيبعد منها الفرار من الدنيا، وينحي منها الاتحاد بالله. ويريد أيضًا أن يحول الواقعية الحديثة التي جعلت للإنسان سلطانًا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه -ولكنها سجّلت إيمانه هو بمصيره- إلى واقعية تصل الإنسان بأعماق وجوده إلى الله، حتى لا يكون حبه للمال حبًّا طاغيًا يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئًا فشيئًا، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة»(٣).

وفي هذا الإطار، ليس هناك من شك لدى إقبال أن نظريات العلوم الطبيعية تفيد معرفة موثوقًا بها؛ لأنه يمكن التحقُّق من صدقها، ولأنها تمكَّنت من التنبؤ بالحوادث الطبيعية ومن التحكم فيها. ولكن ينبغي ألَّا ننسى أن ما نسميه (العلم) science ليس نظرة واحدة منسقة للحقيقة؛ بل هو مجموعة من النظرات الجزئية للحقيقة، أو هو عبارة عن اتجاهات مختلفة من تجربة كلية لا تظهر منسجمة بعضها مع بعض. فالعلوم الطبيعية تبحث في المادة وفي الحياة وفي العقل، ولكن إذا قُدِّم سؤال عن كيفية العلاقة المتبادلة بينها جميعًا حينئذٍ تظهر جزئية العلوم المختلفة التي تتناول البحث فيها، وتعجز كل واحدة منها عن الإجابة بمفردها عن السؤال المطروح(٤).

ومن الممكن أن تتجلَّى لدينا أهمية وقائعية إقبال في الرؤية الجشتالتية التامة وفائدتها في حذف المشكلات الزائفة التي تنتج بالضرورة عن الرؤية التشطيرية، ذلك من خلال مقابلتها للجشتالت الجزئي الناقص على نحو ما طرح في الفلسفة اليونانية القديمة والتي أفضت أثرها السالب على وعي المسلمين على حد تعبيره: «أن الفلسفة اليونانية مع أنها

---

(٢) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٢٧٢.

(٣) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبه، ط٣، ١٩٧٥م، ص٤٠٦.

(٤) المرجع السابق، ص٤٠٧.

وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن»(٥).

وقد أعطى إقبال إيضاحًا لتلك الرؤية الجشتالتية الناقصة في مثال الفكر اليوناني بقوله: «كان سقراط يقصر همّه على الإنسان وحده. وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقه إنما تكون بالنظر في الإنسان نفسه، لا بالتأمُّل في عالم النبات والهوام والنجوم. وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلًّا للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائمًا إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب، والسماء ذات النجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى. وكان أفلاطون وفيًّا لتعاليم أستاذه سقراط فقدح في الإدراك الحسي؛ لأن الحس في رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين.

وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعد (السمع) و(البصر) أجل نعم الله على عباده، ويصرح بأن الله جل وعلا سوف يسألهما في الآخرة عما فعلا في الحياة الدنيا. وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الإسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفي القديم، فقرؤوا الكتاب على ضوء الفكر اليوناني. ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبيَّن لهم في وضوح غير كافٍ أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة. وقد نجم عن إدراكهم هذا النوع من الثورة الفكرية لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا»(٦).

والحق أنه بمجرد التناول لمفهوم الدين والإعلان به مديرًا معرفيًّا مانعًا لظهور أنواع المشكلات الزائفة في الفكر الإنساني، فإننا نكون مواجهين بسؤال بارز هو: أن الدين يفرض بالضرورة (الغيب) من ضمن سياقه العام وأن القرآن مليء بآيات الغيب جنبًا إلى جنب مع آيات العالم المشهود وآيات الإرشاد والسلوك والفعل، فكيف يمكن لمن لا يدرك أن يحكم على ما هو مدرك شهودًا وحسًّا؟ وللإجابة عن هذا السؤال نستخدم استشهاد إقبال بقول استيفن هوكينج St.Hawking (١٩٤٢م) والذي يعد من أبرز علماء الفيزياء النظرية بعد أينشتاين A.Einstein (توفي ١٩٥٥م) -وهو ملحد تقريبًا- حيث ذكر: «إذا حدث مرة في لحظة من اللحظات من لحظات يوم غافل طويل من أيام نفس ما لو كانت نفس ولي أن نزل وحي ليطوي حياته وحياتنا في مسالك جديدة، فلا يكون هذا ممكنًا إلَّا لأن هذا الوحي قد سمح لروحه أن تغزوها الأبدية في أكمل صور تحققها، ومثل هذا الوحي يعني من غير شك استعدادًا لا شعوريًّا، ورنينًا لا شعوريًّا كذلك. ولكن امتداد خلايا الهواء التي لم تستنشق بعد لا يعني أننا انقطعنا عن تنفس الهواء، بل يعني عكس هذا تمامًا»(٧).

---

(٥) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص١٠.

(٦) المرجع السابق، ص١٠-١١.

(٧) إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص٣٧.

وهذا يمكننا القول: إن إقبال أراد أن يعتمد آيات الغيب -ربما ضمنًا- وليس تصريحًا بأن القرآن كله سياق واحد كلي متكامل، وكل آية فيه بحروفها وألفظها واتصالها ووقفها لها دور أساسي متمم لهذا السياق القرآني الكلي سواء علمنا نحن معناها أم لم نعلم، فكل لكل كلمة في كل أية في السياق القرآني العام نما هي أحجار زاوية في بناء كامل يشدّ بينها وبين بعضها علاقات ضرورية منحتها تلك الوظيفة والأهمية، حتى إذا ما حذفت من السياق القرآني كما هي واردة فيه أو استبدلت فإنه لا يعود في مجمله قرآنًا. والمعجز هنا هو العلاقات السياقية الرابطة للعلامات الدلالية في النصوص القرآنية بحيث أن هذه العلامات signs إذا وردت في أي سياق آخر خارج السياق النصي القرآني تتحول إلى علامة عادية لا مفعول معجز لها.

وعلى هذا النحو يصبح لآيات ومفردات الغيب وما تدل عليه في القرآن الكريم فائدة حاسمة في تدوير وتتميم السياق القرآني العام والكلي حتى وإن علمناها فقط بظاهر المعنى وجهلنا دلالاتها الحقيقية، وسواءً منها ما كان مرهونًا معرفتنا بها للتطور الزماني والعلمي اللاحق وأنه غير متوفر أو متاح لدينا في الراهن ولكنه ممكن في المستقبل، أو ما كان منها مكنونًا في علم الله تعالى دون سواه. إذًا فإن لآيات الغيب فعل وظيفي في السياق العام للقرآن، حتى إن آيات القرآن غير الغيبية تكتسب معها وظيفتها الكاملة في تأليف الرؤية الجشتالتية التامة وحذف الرؤية التشطيرية المولدة للمشكلات الزائفة.

## ثانيًا: الفاعلية النقدية (الإطار العقلي)

وهو ملكة الحكم؛ أي ما يتوجه منطقيًّا -بعدما تكون معرفيًّا- نحو العقول الأخرى لإثبات ما هي عليه من حق أو زيف. والحق أن الفاعلية النقدية على النحو الذي تناولها به إقبال -دون تخصيص لديه لمصطلح (فاعلية نقدية)- إنما يبدو من شأنها اكتشاف أوجه القوة وإبرازها في المنظومات الفكرية والأطروحات المقدمة لمعالجة معوقات التقدم الإنساني، وبالتالي فهي بدورها تمثل فائدة بارزة في الإفصاح عن أوجه وإمكانات التطور الكامنة فيها ومن ثم بناء الإدارة المعرفية عليها بتوجيه هذه المنظومات وإرشادها نحو الهدف السديد.

وسبب وصف المنهج النقدي لدى إقبال بالفاعلية النقدية هو اعتبار أن النقد هنا لا ينبع من أيديولوجيا معدة سلفًا، وإنما هو نشاط تحليلي يعمل على التوضيح والكشف. ولعله في هذا يكون متفقًا مع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة نوعًا ما من حيث الطريقة لا سيما اتجاهات الفلسفة التحليلية. ويمكن تلمُّس عناصر هذه الرؤية النقدية وفق سياق محمد إقبال في منهج الفلسفة الظاهراتية (الفينومينولوجيا) Phenomenology من واقع قوله: «وأعني بالبرهان العقلي التفسير النقدي المجرد من مسلمات التجربة الإنسانية، وغايته على وجه عام الكشف عمّا

إذا كان تأويلنا يؤدي في النهاية إلى حقيقة تماثل نفس الحقيقة ألتي كشفتها لنا الرياضة الدينية»(٨).

وفي هذا استفادة لإقبال من منهج (تعليق الحكم) الذي يعد الخطوة المنهجية الأساسية في فينومينولوجيا إدموند هوسرل E. Husserl (توفي ١٩٣٨م) في النظر النقدي. وذلك لأن البرهان العقلي غير المتجرد عن المسلمات المستمدة من التجربة الذاتية أو الشخصية يسمح كثيرًا بتوليد رأي قاصر نحو الموضوع، ومن ثم يمثل الحكم عليه من هذه الزاوية نوعًا من المشكلات الزائفة؛ ذلك أن المشكلات الزائفة ليست تنشأ في الأساس في ميدان اكتشاف المعرفة ومضامينها العلمية وإنما في كيفية إدارة هذه المعرفة وتوجيهها.

ويمكن القول: إن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا الموقف أن لكل تجربة من تجاربنا شكلًا خاصًّا تقتضيه طبيعة الشيء الذي هي بصدد تناوله بحيث يكون في وسع الفرد وهو يحلل بنية تجربة معينة الوصول إلى خطاب قابل لأن يجيب على التساؤلات المطروحة حول الشيء المذكور.

ومن هنا فإن المنهج الفينومينولوجي ينحصر في وصف الظاهرة، أي ما هو معطى مباشرة، من هذه الجهة يتم غض النظر عن العلوم الطبيعية وعدم لفت الانتباه إلى نتائجها وبهذا يتم إسقاط التحيز إلى المذهب التجريبي، وبنفس القدر يتم صرف النظر من جهة أخرى عن تقديم نظرية في المعرفة كخطوة أولى أو ابتدائية في الموقف الفلسفي وبهذا يتم إسقاط التحيُّز للمذهب المثالي بدوره.

وعليه، فإذا كان المقصود بالظاهرة هو ماهيات الأشياء على حقيقتها كما تبدو أمام الوعي وليس على أعراضها المتغيرة، فلا بد إذًا من وسيلة لتجريد الظاهرة عمَّا يعلق بها من عناصر حسية متغيرة، وأيضًا تجريدها عمَّا يمكن أن نلحقه نحن بها من أحكام تكوَّنت لدينا مسبقًا بصددها قبل أن نعاينها على الحقيقة، ولذلك تأتي خطوة تعليق الحكم epoche كخطوة منهجية أساسية في الفينومينولوجيا الهوسيرليانية -وما يمكن أن يتفق معها لدى إقبال- بأن يتم استبعاد الواقع المادي بمؤثراته في أدوات الإدراك الحسي -على نحو مفارقة ديفيد هيوم D. Hume (توفي ١٧٧٦م) في الشكية التجريبية- من ناحية، واستبعاد المواقف المثالية في إصدار الحكم العقلي الأولي المسبق من ناحية أخرى، ويكون هذا الاستبعاد بوضع العالم بين قوسين وإخراجه من دائرة الاهتمام وعدم الحديث عن الظاهرة المادية بإزاحتها جانبًا وعدم إصدار حكم عليها، وذلك بهدف القضاء على الاتجاه الطبيعي بكل مظاهره المادية والوضعية والأنثروبولوجية والبايولوجية، فهي بهذا تعدُّ ظاهرة متعالية Transcendental أي خارج الإدراك ولا تصلح ذات دلالة إلَّا بعد حلولها في الشعور كتجربة حية Transcendence

(٨) المرجع السابق، ص٣٨.

وعدم رؤية الظواهر في المكان بل رؤيتها في الزمان الذي هو صفة الشعور الداخلي(٩).

وتعتمد قاعدة تعليق الحكم بصورة أساسية على ما يعرف بمبدأ (القصدية)، ويعني أن كل وعي هو وعي بشيء ما، بمعنى أن الوعي الإنساني يقصد في كل لحظة إلى موضوع معين يكون هو في هذه اللحظة في مركز انتباه الذهن ومليء الوعي، وهذا يعني عزل الموضوع القائم في الوعي في اللحظة المعينة عن باقي المؤثرات والأشياء الأخرى حول هذا الوعي والمحيطة به، فلا يمكنه إصدار حكم إلّا على ما هو قائم فيه تلك اللحظة.

وما يؤكد هذه الفائدة الفينومينولوجية في منهج إقبال النقدي المجرد هو ما يفهم من قوله: «أما الدين فتجربة حية، ومشاركة واتصال وثيق»(١٠). وهو أيضًا ما يؤيد الخطوة الأساسية الثانية في الفينومينولوجيا الهوسيرليانية وهي (البناء) أو (التكوين) وتعد هي المرحلة التي يظهر فيها الشعور كقصد متبادل مكون من قالب Noes يمثل الجانب النظري أو العقلي في الأنا الخالصة Transcendental Ego ومضمون Noeme يمثل الموضوع. ويتميَّز الشعور بأنه (يتَّجه نحو) أو (يمتد نحو)، وهذا ما عرف بقصدية الوعي(١١) السابق الإشارة إليها.

وعلى هذا الأساس يمكن -إن جاز ذلك- وصف تقرير هوسرل الصريح، والضمني لدى إقبال، أن الشعور هو ذات وموضوع معًا بأنه خطوة موفقة بصدد حل المسألة الأساسية في الفلسفة، وهي العلاقة بين الوجود والوعي. وبناء على هذا لم يعد العقل عنصرًا خالقًا لمعاني جديدة وإنما هو عنصر استقبال وإدارة.

ولكن مع هذا لا يستفيد إقبال من هوسرل استفادة حرفية دون إضافة إبداعية، وإنما هو أضاف بعدًا كاملًا للنشاط العقلي النقدي في مرحلة (التكوين) من المنهج الفينومينولوجي، وهو ما يمكن استنباطه من حديثه حول الصلاة: «والواقع هو أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمل الطبيعة. وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة، فنشحذ بذلك إدراكنا الباطني لشهود الحقيقة شهودًا أوفى.. فالصلاة إذًا، سواءً في ذلك صلاة الفرد أو صلاة الجماعة، هي تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه في سكون العالم المخيف... وهي فعل فريد من أفعال الاستكشاف، تؤكد به الذات الباحثة وجودها في اللحظة نفسها التي تنكر فيها ذاتها، فتتبين قدر نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملًا

---

(٩) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، لبنان: المؤسسة الجامعية للنشر والدراسات والتوزيع، ط١، ١٩٩٢م، ص٣٥٠-٣٥٣.

(١٠) إقبال، تجديد الفكر الديني في الاسلام، مرجع سابق، ص٧٧.

(١١) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص٣٥٥-٣٥٦.

محرّكًا في حياة الكون. وصور العبادة في الإسلام، في صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلي، ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معًا»[١٢].

وفي السياق ذاته يقول أيضًا: «والدين إذن -والعبادة بوجه خاص، ورياضة الصوفي في صلاته على وجه أخص- مصدر ضروري لمعرفة الإنسان، ولوقوفه على الوجود؛ على ما فيه من جزئيات، وعلى ما له من أصل عام وهو الحقيقة الكلية»[١٣]. هذا يمثل المعايشة الحقيقية للظواهر في العالم بما يمكن من إصدار حكم كلي مكتمل وواضح وسليم عليها.

## ثالثًا: الحد الدلالي المفتوح (الإطار المرجعي)

يفيد ذلك ترك الانسياب الكوني يجري في مجراه بالنسبة لكل الأصناف والوحدات والمنظومات فكرية كانت أم عينية، دون الحد من سيلانها أو قطع الطريق أمامها بل فتح قنوات وطرق مثمرة أمامها.

ذكر محمد البهي في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) عن إقبال أنه تحدث عن (مبدأ الحركة في الإسلام) وقصد به «ما في الإسلام من عوامل يواجه بها الإنسان تغيُّر العالم وتطوره. وهي في ذاتها مبادئ ثابتة ولكن يتخذ منها الإنسان عدته لملائمة نفسه وأحوال التغيُّرات المتتابعة في عالمه المادي الواقعي. والإنسان هنا هو الفرد والجماعة على السواء. والإسلام بالنسبة لهما حقيقة واحدة»[١٤].

وهذا بالضبط ما يدل عليه المعنى الاصطلاحي (للحد المفتوح)، أي إن الدمج بين السياق النصي للقرآن الكريم والكون الممتد إنما هو تعبير عن تيار منساب ومفتوح الأفق دون انتهاء ولكنه يجري في داخل حد أو قناة توجه سيره بين جانبيها لتكون السياق الإطاري للنص.

وفي هذا الصدد يقرر إقبال: «الإسلام بوصفه حركة ثقافية، يرفض ما اصطلح عليه القدماء من اعتبار الكون مارًّا ثابتًا، ويصل إلى رأي يقول بأنه متحرك متغيِّر. والإسلام بوصفه نظامًا عاطفيًّا يقول بوحدة الكلمة ويدرك قيمة الفرد، من حيث هو فرد، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساسًا لوحدة الإنسانية. فقرابة الدم أصلها مادي مرتبط بالأرض ولا يتيسر التماس أساس نفساني بحت لوحدة الإنسانية إلَّا إذا أدركنا أن الحياة الإنسانية جميعًا في روحية في أصلها ومنشئها»[١٥].

(١٢) إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص١٠٤-١٠٥.
(١٣) المرجع السابق، ص١٠٧.
(١٤) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص٤١٥.
(١٥) إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص١٧٣.

وبهذا جمع إقبال في تصوره الحدي المفتوح الدلالة -إن جاز لنا الوصف- بين تيارين فلسفيين متوازيين أحدهما التجريبية الجزيئية، والتالية العقلية التجريدية. ومن ثم رفض أن تكون الثقافة الإسلامية قد تشكَّلت حكرًا على أحد هذين الأصلين دون الآخر:

«فأول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنها -في سبيل الحصول على المعرفة- تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها. وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني، بل كان راجعًا إلى صراع عقلي طويل المدى. والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا جل عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع المحسوس -كما يقول بريفولت- اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلًا بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل. ولهذا فإني أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكل طبيعة الثقافة الإسلامية»(١٦).

وقد أيَّد مذهبه هذا بإقراره للتدرج الطبيعي في تكوين التجربة المعرفية: «إن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس، وقدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذي ييسر له الانتقال من المحسوس»(١٧).

وقد يرى إقبال أن إثبات هذا الحد الدلالي المفتوح كخاصية متفردة للمعتقد الإسلامي أنه يبدأ من التعرف على بذور المذهب التاريخي في القرآن الكريم حيث إن الأحكام التاريخية العامة الواردة فيه هو الضامن لانسياب معرفي متوافق مع انسياب كوني يخلو من المشكلات الزائفة باعتماده على طبيعة السياق القرآني كمرشد وحاكم وموجه.

وعلى المستوى ذاته يؤكد إقبال أن دمج الأقطاب المتوازية هذه في الوحدة العقدية الإسلامية إنما يتبع بالضرورة لما يمكن التعبير عنه اصطلاحًا (بالديناميكية التطورية التحولية) والتي تُطابق بين الكون المتغيِّر والمتقدِّم باستمرار وبين المرونة الدلالية للنص القرآني، فقال إقبال: «وهكذا فإن جميع خطوط التفكير الإسلامي تتَّجه إلى تصور الكون متحركًا متغيرًا. ولهذا التصور دعامة أخرى في نظرية ابن مسكويه عن الحياة بوصفها حركة تطورية، وفي رأي ابن خلدون في التاريخ»(١٨).

ثم يسترسل في هذا السياق في موضع آخر: «إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر

---

(١٦) المرجع السابق، ص١٥٦.
(١٧) المرجع السابق، ص١٥٦.
(١٨) المرجع السابق، ص١٦٤.

في الإسلام الحديث، ولكن ينبغي لنا أن نقرّر أيضًا أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام هي أدق اللحظات في تاريخه. فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال، وفكرة القومية الجنسية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام العصري أقوى مما عرف عنها من قبل قد ينتهي أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة، التي تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام. أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح في الدين والسياسة قد يجاوزون في تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح إذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية»[١٩].

وقد استشهد في هذا بإجابة هورتن Horten المستشرق المعاصر وأستاذ فقه اللغات السامية بجامعة بون على السؤال: هل شريعة الإسلام قابلة للتطور؟ حيث أجاب: «إن روح الإسلام رحبة فسيحة بحيث إنها لا تكاد لا تعرف الحدود، وقد تمثّلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة، فيما عدا الأفكار الملحدة، ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص»[٢٠].

وقد قدَّم إقبال دعمًا لهذا السياق بإشارته إلى الجدل العلمي الذي أحدثته نظرية أينشتاين النسبية Einstein theory of relativity بأن: «نظرية النسبية التي أدمجت الزمان في (الزمان الكلي)، قد زعزعت معنى (الجوهر) كما اصطلح عليه السلف، أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كله. فالمادة للإدراك العادي -وهو الإدراك الفلسفي القديم- شيء يلبس في زمان ويتحرك في مكان، ولكن النسبية في الطبيعيات لا تقر هذا الرأي. فالقطعة من المادة ليست شيئًا ثابتًا له أحوال متغايرة، بل أصبحت مجموعة حوادث مرتبطة بعضها ببعض وبهذا ذهبت صلابة المادة التي قيل بها قديمًا، وذهبت معنى الخصائص التي كانت تجعلها تبدو في نظر المادي شيئًا أقوى في حقيقته من الأفكار التي تجول في العقل. وعلى هذا، فالطبيعة - طبقًا لرأي الأستاذ هوايتهد Whithead- ليست شيئًا قارًّا يقوم في خلاء لا حركة فيه، بل لها خصيصة التدفق والإيجاد الدائمين. غير أن الفكر يقطع هذا التركيب إلى أشياء ساكنة، منعزلة بعضها عن بعض، وينشأ عن علاقة بعضها ببعض تصور المكان والزمان»[٢١].

ويمكن لنا القول -على صعيد آخر في هذا المحور-: إن كل المجالات الإنسانية للجمع أو التوفيق بين الإطلاق اللانهائي للوجود وبين رسم الحد المعرفي الضامن للوعي الحقيقي والصادق به قد باءت بالاتهام بالقصور والنقص في أوجه ما من بحوثها. وكمثال لذلك أشار إقبال إلى قصور المنطق الأرسطاليسي عن الإيفاء بالمتطلبات العصرية للقياس syllogism المستعمل في أصول الفقه، وهو استخدام الدليل على التشابه في التشريع. فقال:

---

(١٩) المرجع السابق، ص١٩٣.

(٢٠) المرجع السابق، ص١٩٤.

(٢١) المرجع السابق، ص٢٤٣.

«فسير الحياة المتشابك المعقد لا يمكن أن يخضع لقواعد مقررة جامدة تستنبط استنباطًا منطقيًا من أفكار عامة معينة، ولو نظرنا إلى سير الحياة بمنظار المنطق الأرسططاليسي لبدا آليًا بحتًا ليس له في ذاته أصل يبعث فيه الحياة والحركة»[٢٢].

وهنا لا مناص من القول بأن إقبال قد وضع يديه على منهج فيتجنشتاين L. Wittgenstein (توفي ١٩٥١م) الفيلسوف التحليلي المعاصر، في كتاباته المتأخرة ولو بنحو غير مباشر كما حدث مع سلفه أدموند هوسرل، حيث ذهب فيتجنشتاين في مجمل آرائه[٢٣] إلى أن الاستدلال على صحة الأحكام إنما لا يتبع لقوانين منطقية ورياضية مطلقة ومعلقة في الهواء، وإنما هي أمور تتشكل بحسب التعدُّد اللامحدود لأنماط وأشكال وطرق الحياة للمجموعات الإنسانية شعوبًا وقبائل والتي تختلف في استخدام آليات العقول والتداول اللغوي على مستوى الحياة المركبة لكل منها والتي مرت بأطوار من التراكم والتحول منذ الأعماق البعيدة للتاريخ، ولكنها تتكامل في الأصل الإنساني العام. فالأصل واحد ولكن التركيبات المعقدة لأشكال الحياة في تفاصيلها المتعددة تحتاج إلى أكثر من مجرد مراعاة هذا الأصل فحسب في الحكم على أفعال وأقوال الإنسان الراهن بل لا بد من اعتماد الأنماط المنطقية المرنة والتي تستوعبها كل طريقة في الحياة بحسب نوعها ومزاجها الوجودي الجمعي الخاص.

وامتدادًا لهذا السياق، فإن هذه التعادلية المتولدة عن موقف إقبال الفكري والتي أسميناها بالحد الدلالي المفتوح تستوعب من جهة ضروب وألوان المشكلات الزائفة المنشأة عن الرؤى التشطيرية والمتحيّزة بأنه لا داعي لنشوئها أصلًا.

ومن جهة أخرى، ترد على المحاولات المنهجية الساعية إلى تحرير الحياة الإنسانية عن أي عقال لها وإطلاقها عن أي نوع من أنواع الحدود أو الضوابط الملزمة -حتى ولو كان الإسلام- بدعوى أن هذا ضرب من ضروب الوضعية المحجمة للطاقة الإنسانية.

ونموذج الرد على ذلك، ما يعتبر من مواقف إقبال الفكرية مواجهًا لدعاوى مدرسة فرانكفورت النقدية المعاصرة ضمن واتجاهات ما بعد الحداثة، وذلك حيث يجمع النقد لدى إقبال بين تجاوز الوضعية وبين تحديد أهداف للنقد المنطلق أو المفتوح، وذلك لا يحدث إلّا في إطار النص القرآني حيث السقف المفتوح للدلالات فيه ولكنها في الوقت ذاته مضروب حولها بظاهر النص كقناة للسير وليس قفل للطريق.

واستنارة إقبال هي ما دفعته إلى القول في مقدمة كتابه (تجديد الفكر الديني في الإسلام):

---

(٢٢) المرجع السابق، ص٢٠٩.

(٢٣) راجع: Ludwig Wittgenstein, The Blue Book, Basil Blackwell.

«كلما تقدَّمت المعرفة، وفتحت مسالك للفكر جديدة، أمكن الوصول إلى آراء أخرى غير تلك التي أثبتها في هذه المحاضرات، وقد تكون أصح منها. وعلى هذا فواجبنا يقتضي أن نرقب في يقظة وعناية تقدم الفكر الإنساني، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص»(٢٤).

وكذلك قال في ذات السياق الصالح كرد مجمل على أطروحات ما بعد الحداثة: «أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائم على أساس من تنزيل يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود، وما تعني به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس. والأساس الروحي للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلُّنا استنارة أن يسترخص الحياة في سبيله. وبما أن القاعدة الأساسية في الإسلام تقول: إن محمدًا خاتم الأنبياء والمرسلين، فإنه ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحرية الروحانية، والرعيل الأول من المسلمين الذين تخلَّصوا من الرق الروحي في آسيا الجاهلية لم يكونوا بحيث يستطيعون إدراك المعنى الصحيح لهذه القاعدة الأساسية، فعلى المسلم اليوم أن يقدر موقفه، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية، وأن يستنبط من أهداف الإسلام التي لم تتكشف بعد إلَّا تكشفًا جزئيًّا، تلك الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده»(٢٥).

والقول الفصل في هذا: «إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلًا روحيًّا، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي. ولا شك في أن أوربا في العصر الحديث قد أقامت نظمًا مثالية على هذه الأسس، ولكن التجربة بيَّنت أن الحقيقة يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها. وهذا هو السبب في أن التفكير المجرَّد لم يؤثر في الناس إلَّا قليلًا في حين أن الدين استطاع دائمًا أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال»(٢٦).

من ثم يمكن أن يحيلنا إلى الإمكانات والاتجاهات التطبيقية التي يمكن أن تستفاد من هذا المنهج في كشف وإزالة زيف بعض المشكلات على مستويات متعددة.

## تطبيق حذف المشكلات الزائفة استنادًا إلى مرجعية منهج إقبال

يمكن تلخيص مواقف المشكلات الزائفة على أنواعها إلى اتجاهين أساسيين:

الاتجاه الأول، هو نتاج الوعي الغربي القائل بأن الأصل هو أن الروح في خدمة الطبيعة.

---

(٢٤) المرجع السابق، ص٤-٥.
(٢٥) المرجع السابق، ص٢١٣.
(٢٦) المرجع السابق، ص٢١٢.

والاتجاه الثاني، هو نتاج الوعي الشرقي القائل بأن الأصل هو أن الطبيعة في خدمة الروح.

هذا مع ملاحظة أن أوجه الحق في كلا الاتجاهين لا يمكن إلغاؤها، ولكن المقصود هو ما ينشأ عن الاقتصار والتحيُّز فقط إلى اتجاه واحد دون الآخر مما يفقد النظرة الكلية والتي هي الحقيقة الواقعية المطلوبة، ومن ثم تنشأ مشكلات ليست هي بمشكلات أصلًا إذا تحقّقت لدينا الرؤية الكلية.

## أولًا: اتجاه الوعي الغربي

لعله يمكن ملاحظة أو استنباط حكم معين بصدد المقارنة لأنماط الميثولوجيا بصورة موجزة، فيكون ذلك بالإشارة إلى أن الافتراضات التي يمكن أن تؤدي إلى الكشف عن الخط المنهجي في التفكير الغربي في مجمله حتى الراهن المعاصر، بحيث يبدو كعرض تتكامل فيه الأدوار في وصل ماضيه بحاضره واستشراف مستقبله. في هذا الصدد يمكن إجراء الوصف المقارن بأن الميثولوجيا الشرقية كانت هي تلك الأحوال الفكرية التي عاشتها الحضارات القديمة في مناطق الشام ومصر والعراق والشرق الأقصى وغيرها، فيما كان يقوم في مقابلها حضارات اليونان والرومان والجرمان.

هذا ويمكن الافتراض بأنه إذا كان ما يميّز الميثولوجيا الشرقية بصورة عامة هو أن الطبيعة فيها كانت قائمة لخدمة الروح بما تحمل من معاني التجريد والإطلاق، وتجاوز الحس التجريبي المباشر، ومخاطبتها ملكة الوجدان، وكانت هي الأساس في فاعلية طرق الحياة التي عاشها الشرقيون، وهي العنصر الثابت المهيمن فوق العنصر المتغيِّر وهو الطبيعة المادية والجسدية.

وقد أدَّى هذا الطابع للميثولوجيا الشرقية -على سبيل الملاحظة- إلى التقدُّم نحو مزيد من التفكير الروحاني بمرور الزمن مما أعلى بدوره مبدأ (وظيفية العلم)، أي العلم الطبيعي بقدر الحاجة وليس من أجل ذاته، الأمر الذي ساعد على الاتجاه نحو رهن الموضوع الفردي إلى الذات العامة وإعلاء القيم الأخلاقية كأساس مطلق وعام.

كما كان من نتائجه المنطقية الابتعاد عن تصنيف المجتمع ونظامه بنحو طبقي إلى سادة وعبيد، وما كان ذلك إلَّا بصورة وظيفية عرضية تتلاشى مع التقدُّم بطبيعة حالها. وقد كان هذا (الروح الشرقي) في مقابل (الوعي الغربي) الذي جعلت فيه الروح -من باب الملاحظة- في مرحلة الميثولوجيا المتقدِّمة فيما قبل ميلاد المسيح لدى هوميروس وغيره في خدمة الطبيعة، فكان ذلك بمثابة التمهيد الطبيعي والمقدمة الضرورية لظهور التفكير العلمي المنظم والانتقال إلى مرحلة الفلسفة والمنطق ومبدأ العلم من أجل العلم؛ أي العلم على إطلاقه دون اعتبار للجانب الوظيفي لديه.

الأمر الذي أدَّى إلى تحقيق التطور المطرد للعلم الكوني لدى الغربيين بنحو ما هو ثابت تاريخيًّا. غير أنه كان من سلبيات هذا الطابع للوعي أن أدَّى إلى تصنيف المجتمعات بنحو طبقي إلى سادة وعبيد بصورة متأصلة على أساس عرقي يزداد مع التقدم بنحو ما نجده في الفكر المعاصر لدى هيجل Hegel (توفي ١٨٣١م) ونيتشه Niezshe (توفي ١٩٠٠م) وغيرهما. ولربما كان السياق العلمي كما نشأ لدى الغربيين هو المحقق لما عرف فيما بعد بأزمة العلم المعاصر(٢٧).

ومن ذلك ما سبب في ظهور ما قد سلفت الإشارة إليه من الانتباه المعرفي والمنطقي لوجود مشكلات هي ليست من قبيل المشكلات ذات الحل أصلًا وبحسب الاقتصار على البعد التجريبي المادي في هذا الفكر الغربي (الأوروبي). وحتى وإن جنح البعض من فلاسفتهم إلى التأييد الروحاني الماورائي للأحداث والظواهر، إلَّا أن هذا التأييد يعود ويستمد شرعيته في النهاية مما يصيبه أو يحرزه من روابط معرفية بالوقائع المادية المحسوسة.

وعليه، فقد ظهر إجمالًا -بحسب هذا الوعي- أنواع من المشكلات الزائفة على كلا الجانبين، الجانب المادي التجريبي أو التجريدي الصرف على نحو ما نجده لدى الفلسفة التجريبية الإنجليزية والفلسفة التحليلية المعاصرة، والجانب الروحاني الماورائي الملتحم بروابط الشرعية المعرفية المستمدة من وقائع وظواهر العالم المادي مثل الاتجاهات الوجودية وما نحوها.

ولقد رأى إقبال من خلال منهجه التكاملي كيف أن الفكر الغربي كان دومًا في بحثه عن الحقيقة ينزع إلى التخصيص والغوص في أعماق اللحظة التي بين يديه والظاهرة التي بين يديه، فعندما يتناول الطبيعة فإنه يقصر الأمر على الطبيعة من حيث هي بحدودها الظاهرة وبواطنها مما يقبله الحس أو الاستدلال العقلي، والأمر في كلا الحلتين لديهم مما يمكن معرفته بنحو يُسهم في نمو التراكم المعرفي والعلمي بالعالم. وحتى إذا وقف بعضهم موقفًا معاديًا للحس -مثل أفلاطون- فإنه فقط إنما يفسح المجال إلى أداة معرفية أخرى غير الحس، وهي (الاستدلال العقلي)، وهو «التفسير النقدي المجرد من مسلمات التجربة الإنسانية»(٢٨).

ويرجع بدوره إلى كونه مستمدًا في الأخير من واقع حال النظرة الجزئية وكيف أن الأمر كله يقتصر على ما يمكن معرفته ذاتًا وتفصيلًا، سواء بالحس والتجريب والاستقراء أو بالاستدلال العقلي والاستنباط. وفي كلا الحالين فالأمر ضعيف من الناحية الماورائية Metaphysics. يمكن القول: إنه حتى هذا الحد لم تظهر مشكلات زائفة بالمعنى الدقيق، وإنما هي حلول ناقصة على مشكلات موضوعية، ولكن ما قد ولّد المشكلات الزائفة هو

(٢٧) وائل أحمد خليل، مسألة الحرية في الوعي الغربي، مجلة إسلامية المعرفة، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العددان ٣١-٣٢، ٢٠٠٢/ ٢٠٠٣م، ص٢٤٧-٢٤٩.

(٢٨) إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص٣٨.

الاتجاه نحو تخصيص الإنسان في حدود الطبيعة بنوع من البرهان العملي دون البرهان العقلي، فإنه يغرق في عالم الإنسان في حيّزه المدرك حسيًّا وحده مما أطاح به -جرَّاء الإفراط في هذا المنحى- إلى تيارات الوجودية والعدمية وإلغاء النظم والقواعد والقيم والمعايير(٢٩).

فعلى مستوى الإنسان كذات وماهية، فقد سمح سوء استخدام المنطق بإدخال تصورات تشكيكية على نحو ما حدث عند انتشار المد الوجودي بتساؤلاته الارتيابية نحو العالم الإسلامي نقلًا عن أوروبا المتأثرة بنتائج الحربين العالميتين في مطلع القرن العشرين ومنتصفه. وكان من ضمن الأطروحات الوجودية تلك السؤال عن (العدم) Nothingness كماهية وجعله صفة للحياة والفعل بما يقود إلى السؤال الكبير عن حال الإنسان عند البعث وحياة العالم الأخروي.

فالشاهد لديهم أن جوهر الإنسان هو حرية الاختيار بين البدائل، والدليل الوجودي على ذلك كون الإنسان يُخطئ ويُصيب، فمع كل صواب يحتمل الخطأ ومع كل خطأ يحتمل الصواب يتعاظم إحساس الإنسان بقيمة ومعنى وجوده. أما في العالم الأخروي فمع كل النعيم الافتراضي فيه إلَّا أنه منتهى عذاب الإنسان وألمه الوجودي، وذلك أن قيمة قدرة فعل الشر لديه وامتناعه عنه بمحض إرادته واختياره سوف تنتهي قصرًا في ذلك العالم الأخر حيث لا يمكن للإنسان في الجنة أن يأتي باختيار لفعل الشر؛ أي إنه مُسيَّر ومقهور إلى فعل الخير وحسب. بينما في الحياة الدنيا التي يعيشها الإنسان فهو مختار في أن يفعل أو لا يفعل.

وهذا الاختيار هو الجوهر الأصيل للإنسان، فيدخلون الأمر بذلك في حيّز البرهان المنطقي عبر قياس إحراجي مؤداه أن الاستدلال ينحصر في افتراضين اثنين كلاهما يؤدّي بالضرورة إلى النتيجة ذاتها، فإما أن يموت الإنسان ثم يبعث على حاله وبشريته وحقيقة ماهيته المشروطة بالقدرة الحرة على إثبات الخير أو إثبات الشر، فلا يستطيع أن يوافق بفطرته هذه مقتضى الحياة الأخروية التي تفرض طريقًا أحاديًّا لا اختيار له فيه، فيكون الإنسان بذلك في أقصى العذاب وهو الألم الوجودي بالإحساس بفقدان قيمة الذات وجوهرها.

كما أنه ليس من ثمة موت آخر في ذاك العالم ليرتاح به؛ إذ ليس لديه حق اختيار الانتحار وإنهاء الحياة بيديه وبمحض إرادته، بل ويفضل عليه بذلك الذي أدخل جهنم حيث ينشغل فيها بالألم الجسدي جراء حريق النار على جلده عن إحساسه بالألم النفسي بفقدانه قيمة ذاته. وإما -وهو الافتراض الاستدلالي الآخر- أن يحدث تتحولًا ماهويًّا في حقيقة الإنسان وفطرته حين البعث، ليكون بذلك من بعث بعد الموت للعالم الأخروي

---

(٢٩) راجع: إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص١٠-١١.

هو شخص آخر غير ذاك الذي عاش الحياة الدنيا ومات وفني إلى الأبد ولن يعود. وكلا الافتراضين في القياس نتيجته سالبة وتحث على الإغراق في الحياة الدنيا باعتبارها المجال الوحيد في رأيهم المتضمن لإحساس الإنسان بقيمة ذاته.

ولعل الرد الحاسم على هذه المشكلة الزائفة يجيء متوافقًا مع منهج إقبال وفق حدوده المؤدية إلى الجمع الكلي والتكاملي بين (البرهان العملي) و(البرهان العقلي)، فالرد الحاسم بهذا إذًا على هذه الحجة الوجودية بأنها مشكلة زائفة إنما يكون بالحجة الوجودية ذاتها. فأولًا، لا يكون (العدم) إلَّا مردودًا لغويًّا لكلمة (وجود) وليس له ماهية بذاته سلبًا للوجود. فالوجود هو فقط ما يمكن الإشارة إليه كعيان محقق مدلولًا عليه بلفظه (يكون)، أما العدم فلا يمكن الإشارة إليه أصلًا ناهيك عن التناقض المنطقي عند الإشارة إليه (بالعدم يكون...). إذًا، فالعدم مجرد سحب لصفة وخاصة الكينونة لدى الكائنات، ولا يكون بذاته كائنًا.

وثانيًا، فمن الثابت حتى على مستوى المشاهدة اليومية العادية أن الإنسان يكتشف في ذاته مع كل حدث جديد يتعرَّض له ما لم يكن يعلم عنها. وهكذا تنمو خبرة الإنسان بذاته مع نمو خبرته بالعالم من حوله، والإنسان لا يدري ولا يمكنه التنبؤ بمدى ما يمكن أن تبلغه قدراته مع حالة الخوف الشديد أو الغضب الشديد. وهكذا فالإنسان في حالة اكتشاف دائم لذاته مع تجدد المواقف والأحداث، وأن الإنسان بهذا هو مشروع دائم ومستمر لا يتوقف أو يكتمل إلَّا بموته.

وبالمنطق ذاته لا يكون بمستغرب ولا بمشكل أن معرفة الإنسان وكشفه عن العالم الأخروي كحدث جديد بما فيه مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، هو في الآن نفسه كشف جديد ومعرفة جديدة لذاته وقدراته وردود أفعاله وإمكاناته التي لم يكن يعلمها عن نفسه من قبل. وهذا يؤكد أن التجارب بأنواعها –وليس بالنوع المادي فقط– هي ما يولد المعارف لدى الإنسان عن عالمه وعن نفسه في الوقت ذاته. والإشارة إلى هذا في القران الكريم قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾[٣٠].

ولقد أشار إقبال في بُعدٍ آخر من أسباب نشوء هذه المشكلة الزائفة إلى الآية الكريمة: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٣١] فقال: «مكابدة هذا النوع من الوحدة البيولوجية المتضمنة في هذه الآية يحتاج إلى طريقة أقل عنفًا من الناحية الفسيولوجية، وأكثر ملائمة من الناحية النفسية لهذا الطراز من العقل الواقعي، فإن عدمنا مثل هذه الطريقة

(٣٠) الكهف، ٦٨.

(٣١) لقمان، ٢٨.

تصبح الحاجة إلى وضع المعرفة الدينية في صورة علمية أمرًا طبيعيًّا»(٣٢).

وتفسير ذلك أن العنف الفسيولوجي الذي أشار إليه إقبال إنما يشغل النفس عن التأمُّل الخلَّاق، ومضمون الآية المستدل بها هنا -وفق إقبال- يُشير إلى التفاعل والتجاذب النفسي بين العناصر المتعددة في إطار الكل. أما العنف الفسيولوجي فيفصل المناطق بعضها عن بعض ومن ثم يغترب الإنسان عن نفسه بألَّا يشعر بما فيها وما لديها على وجه الحقيقة.

## ثانيًا: اتجاه الروح الشرقي

وهذا الاتجاه الثاني، فهو القائم في مناطق الفكر الشرقي والذي ينطلق في مختلف تياراته من اعتماد الروح -وهي أمر غيبي- كأساس وهدف تنقاد في سبيله الطبيعة وتظل دونه حتى تتلاشى فيه، ولا وتقيم فائدتها -أي الطبيعة والأدوات المعرفية عليها- إلَّا بقدر اقترابها من الروح. تلك التي يستلزم إدراكها والكشف عنها أدوات معرفية ومنطقًا مغايرًا لما للطبيعة والحس، ومن هذه النقطة بالضبط؛ أي نقطة الأداة المعرفية لإدراك الروح والمنطق العرفاني، هو ما ولَّد عددًا من المشكلات لا تحل بإجابات حاسمة ولا ينقطع فيها وحولها الجدال.

وسواء كانت هذه المشكلات نتاج الإفراط التجريدي في إعمال (الحركة العقلية) بما قدَّمه الفلاسفة والمتكلمون في الإسلام، أو كانت نتاجًا لإعلاء الحدس المباشر والذوق غير الممكن البرهنة عليه منطقيًّا وتعميمه حسيًّا كما لدى الصوفية ومذاهبهم.

فإن كلاهما قد اشترك في المبدأ العام بأن الطبيعة والمادة في خدمة الروح وهادفة إليها وما اقتضى ذلك من وسائل إدراكية ومعرفية ملائمة له، الشأن الذي يركز ويوجه الانتباه والبحث نحو زاوية للحكم دون أخرى، فيخرج الحكم على الظواهر والأحداث وفقًا لهذه الزاوية فعليًّا من هذا الجانب ولكنه مفتقرًا إلى جوانب أخرى.

وهذا مكمن نشوء المشكلات الزائفة حيث لا تتوفر الرؤية الكلية الشاملة والحقيقية لدعم الأحكام والبراهين. يقول إقبال: «إننا نعرف جميعًا أن الحركة العقلية التي ظهرت في الإسلام في صدر الدولة العباسية وما أثارته من خلافات مريرة. خذ مثلًا مسألة الخلاف الخطير بين الفريقين، حول رأي أهل السنة في قدم القرآن، فقد أنكر العقليون هذا الرأي لأنهم ظنوا أنه ليس إلَّا صورة أخرى لعقيدة المسيحيين في قدم (الكلمة).

ومن ناحية أخرى فإن أهل السنة -وقد أيدهم كل التأييد رجال الدولة العباسية في

---

(٣٢) المرجع السابق، ص٣-٤.

أواخر عهدها تخوفًا مما يسفر عن آراء العقليين من نتائج سياسية- كانوا يرون أن العقليين بإنكارهم القرآن يقوّضون دعائم الجماعة الإسلامية. خذ مثلًا النظام فقد كان ينكر الأحاديث وصرَّح بأن أبا هريرة لم يكن ثقة في روايته. وهكذا فإن عدم البواعث من غير الحقيقة للحركة العقلية من ناحية، ومغالاة بعض العقليين في أفكارهم من غير قيد من ناحية أخرى، جعل أهل السنة يعتبرون هذه الحركة عاملًا من عوامل الانحلال، ويعدّونها خطرًا على استقرار الإسلام من حيث هو دستور اجتماعي. فكان قصدهم الرئيسي هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعية الإسلامية، ولم يكن من سبيل لتحقيق ذلك إلَّا استخدام ما للشريعة من قوة مقيدة ملزمة، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدق صورة ممكنة. ثم كانت نشأة التصوف التزهُّدي ونموه متأثرًا في تطوّره التدريجي بطابع غير إسلامي، وهو جانب نظري بحت، فكان مسؤولًا إلى حد كبير عن هذا الاتجاه، وقوي في شطره الديني البحت نوعًا من التمرد على تخريجات الفقهاء المتقدمين.

وخير مثال على هذا سفيان الثوري، فقد كان من أدقّ الفقهاء في عصره وأوشك أن يضع مذهبًا في الفقه. ولكن فرط روحانيته وعقم الجدل الفقهي في عصره جعلاه يولّي وجهه شطر التصوف، والتصوف في جانبه النظري الذي تطور فيما بعد كان صورة من التفكير الحر على وفاق مع الحركة العقلية، وخلق بإصراره على التفرقة بين الظاهر والباطن نزعة من عدم اللامبالاة بكل ما يتصل بالظاهر دون الباطن. وهذه الروح التي تتضمن الانصراف التام إلى عوالم أخرى، وهي الروح التي طبع بها التصوف في عصوره الأخيرة حجبت أنظار الناس عن ناحية هامة من نواحي الإسلام بوصفه دستورًا اجتماعيًّا، كما أن إفساحه في المجال لتفكير طليق في شطره النظري قد اجتذب إليه خير العقول في الإسلام وأشربها في النهاية روحه. وبهذا أصبحت دولة الإسلام على وجه العموم في قبضة رجال مقاربين... ولم يجد جمهور المسلمين من غير المفكرين من هو خير من هؤلاء ليقودهم، فرأوا أن خير ضمان لهم هو إتباع المذاهب في تسليم أعمى»(٣٣).

هذا القول يجسّد مظهر المشكلة أما عن أسبابها فيعطي إقبال النموذج التالي: «على أنه ينبغي ألَّا يفوتنا أن ألفاظ القرب والاتصال والافتراق التي تنطبق على الأجسام المادية لا تنطبق على الذات الإلهية، فوجود الله يتصل بالكون كله على مثال اتصال الروح بالبدن، والروح لا هي داخل البدن ولا هي خارجه، ولا هي قريبة منه ولا هي مفترقة عنه، ولكن اتصالها بكل ذرة من ذرات البدن حقيقة واقعة، ويستحيل أن نتصوّر اتّصالها هذا إلَّا إذا افترضنا نوعًا من مكان يوائم رقة الروح ولطفها. وعلى هذا فوجود مكان بالنسبة إلى الذات

(٣٣) المرجع السابق، ص١٧٧-١٧٨.

الإلهية لا يمكن أن ينكر وإنما ينبغي التحوّط في تعيين نوع المكان الذي يمكن أن يسند إلى ذات الله المطلقة»[٣٤].

فبمراعاة كل مستوى من هذه الأمكنة لا يظهر الخلط فيما تحمله، إذ كلٌّ بحسب ما هو عليه من فطرة وحقيقة. إن الإفادة من المنهج النقدي الكلي والمتكامل لإقبال في رؤية وتفسير الظواهر والأحداث يعني ألَّا نستغرق في اللحظة المادية حتى نقع بالكلية في شكية لا خلاص منها، حيث يستوي فيها كل حكم بضده.

وكذلك ألَّا نستغرق في اللحظة الصوفية والذوق العرفاني المتجرّد عن العقل والتجربة الحسية إلى الدرجة التي نفقد معها الاتصال بواقع العالم والأشياء ونقع فريسة الخلط بين مكان الشهود ومكان الإله، وتفنى ذات الناسوت في ذات اللاهوت بنوع من الوهم الذي تتساوي فيه كل الأضداد والمتناقضات، بحيث يستحيل إثبات وصف لحقيقة ذوق صوفي أو نفيه سواء لدى المريدين والأتباع –والمقصود هنا على وجه التحديد الطرق والمذاهب والفرق الصوفية التي تتَّخذ أشكالًا وهيئات اجتماعية وليس المقصود الحالات الفردية السامية وأحوالها بينها وبين ربها– أو أمام الرافضين والممتنعين، وكلاهما يشهد حال صاحب ذاك الذوق الصوفي ويفسره بما يجده في هواه هو فالمريدين يؤمنون –ولا يثبتون– أن هذا الذوق والفناء حقيقة وحال صادق. والرافضين يدحضون –ولا يثبتون– هذا الذوق بزعمهم أنه نوع من الجنون العقلي أو الاحتيال العاطفي. وبهذا تستوي الحجة ونقيضها في مرتبة واحدة ولا قول ونهائي فصل.

واتجاه آخر في توليد أعظم المشكلات الزائفة في تاريخ الفكر الشرقي والإسلامي تحديدًا، وهو الاتجاه الكلامي التقليدي المعروف في حقبته التاريخية، حيث تحول الدفاع عن الإسلام إلى مجرد أساليب كلامية تُسرف في البرهان العقلي المجرد في تأويل آيات الغيب والذات والصفات وأطروحات القدم والحدوث للعالم وللنص القرآني المحفوظ مما لا يحسم الجدال والخلاف فيه لصالح طرف دون آخر، بل وينشأ عنه التشيع إلى فرق وطوائف ثم ليبلغ التعصب لها مداه إلى حد سفك الدماء وتكفير الأمة.

والواقع أن آيات الذات والصفات والغيب وما نتج عن الجدال فيها من دفوعات لتنزيه أو تجسيد وتشبيه ودعاوى لقدم أو حدوث، إنما مرده إما إلى الإفراط في البرهان العقلي التجريدي بحيث لا يقبل أي رأي من هذه الآراء المتناقضة التحقق الواقعي الحاسم للجدل في هيئة قوانين ومسائل العلم التجريبي. فلكل حجته المنطقية الصورية وبرهانه العقلي الصرف

(٣٤) المرجع السابق، ص١٦١.

بما يكافئ حجة الطرف الآخر وبرهانه. وتظل هذه كبرى المشكلات الزائفة ولا حسم لها إلا بإزالتها ورفعها أصلًا من حيز الجدل، ليس لأن القرآن الكريم لم ينزل ليُعرف وإنما لتُعرف كل منطقة فيه بحسب وظائفها ودلالة دورها وحكمة ورودها في مجمل الكتاب.

ولعل هذا الرفع والإزالة لهذا النوع الخطير من المشكلات الزائفة يستفاد بإعمال منهج إقبال التكاملي في الرؤية –وإن لم يكن قد استخدمه بالفعل- حيث إنه منهج ديناميكي متجدّد بحسب مقتضيات وأوجه الاستخدام لدى أي شخص يستعمله.

وذلك بافتراض المراعاة والتأكيد على موافقة مبدأ الرؤية الكلية لدى الإنسان لمقتضى كلية القرآن الكريم. فالقرآن الكريم هو وحدة نسقية كلية حرفًا وكلمةً وعبارةً، وكل علامة فيه لها دورها الوظيفي في مجمل السياق العام للقرآن سواء أدركنا كنهها ودلالاتها أم لم ندرك، فعدم العلم بمعنى دلالة آيات الغيب أو الذات والصفات لا يلغي وظيفتها في السياق القرآني العام بحيث لا يمكن نزعها منه وإلّا فقد السياق القرآني الكلي لبنة ضرورية فيه، وفي الوقت نفسه ليس لدينا الأدوات المعرفية اللازمة للخوض في كنه هذه الآيات وإخضاعها للحجة المنطقية والبرهان العقلي أو البرهان التجريبي كما نفعل مع أحداث ووقائع عالم الشهادة، ثم نثبت بالدليل القاطع صحة فهمنا لها ونشير إلى ذلك الفهم بأنه هو الحقيقة الجازمة لا سواها والتي ينبغي الدفاع عنها حتى لو تحزّبنا عليها وافترقنا عن الجماعة المعارضة لهذا الأخذ والفهم. إذًا، فالحل هو الخروج من كون هذه مشكلة أصلًا، وبأن نعلّق الحكم بصدد هذا النوع من الآيات ونؤمن بها فقط كجزء ضروري من القرآن لها وظيفتها الفاعلة فيه والتي يستحيل حذفها.

إن المنهج الموصوف لدى إقبال هو ما يسمح لنا بتعليق الأحكام بصدد هذا النوع من الآيات والموضوع في سبيل تحقيق الرؤية الكلية نحو القرآن بكونه (ظاهرة) يُعطينا ذاته على نحو كلي وإن لم ندرك دقائق التفاصيل بذاتها بمعزل أو انفراد عن السياق العام له. وأقرب الشبه في الاستدلال على ذلك هو ما حقّقه العلم المعاصر من خلال فيزياء الكوانتم Quantum Mechanics بإثباتها أن الأصل الكائن لكل العالم وما فيه هو الطاقة، وأن هذه الطاقة تُدرك على هيئة (كموم) quanta تنطلق من مصادرها على هيئة دفعات التي هي الوحدة الأدنى في قياس الطاقة ثم الصعود منها إلى إدراك الأشياء على هيئتها المركَّبة بنحو ما نراها فعليًّا في العالم.

ولكن الشاهد أن هذه الوحدة القياسية للطاقة (الكم) هي بدورها كائن مركّب ومؤلّف من (جسيمات)، وأن هذه الجسيمات لا تتصدر بأي حال من الأحوال أدنى أو أعلى عتبات الحس لدى الإنسان، فهي خارج دائرة القياس على مستوى الجسيم الواحد، وإنما

يتم إدراكها من خلال دورها في الكم كعضو فيه ضمن عدد لا يحصى من الجسيمات؛ أي لا يمكن الاستدلال على حقيقة وجود الجسيم مفردًا بذاته ولكن فقط من خلال مجموع كل الجسيمات معًا، تمامًا كتأثير حبة القمح الواحدة عند إلقائها على الأرض وسط الناس فهم لا يدركون وجودها لأنها في سقوطها بمفردها لم يخترق صوتها عتبة السمع لدى الإنسان، ولكن إذا أُفرغ كيس كامل به مئات الحبات من القمح على الأرض دفعة واحدة عندها يخترق صوت المجموع عتبة السمع لدى الناس فيدركون وجوده على هيئته هكذا كمجموع. ويكون من الثابت بالضرورة أن هذا الصوت قد اشتركت فيه كل حبة من حبات القمح بدورها الوظيفي فيه، وأن مجموع الوظائف تلك هو ما أحدث الأثر.

أخيرًا، لا بد من الإشارة إلى أن المقصود هنا ليس كل الفكر الشرقي وليس كل الفكر الغربي، وإنما المقصود فقط ما يتولَّد عنه جدل المشكلات الزائفة في كليهما والتي تنشأ غالبًا بفعل الرؤية الناقصة أو التشطيرية في التحيُّز لجزء دون الكل في مجال معرفي ما ولوسيلة معرفية مفردة دون الأخذ بأسباب المعرفة الكلية.

## فائدة العقل المسلم المعاصر من منهجية إقبال

يمكن القول بأن ما يمكن أن تحقّقه منهجية إقبال في تغذية العقل المسلم المعاصر إنما يمثل نوعًا من الثورة الفكرية اللازمة لطبيعة مشكلات عصرنا الراهن، وقد تماثل هذه الثورة ما أحدثته فيزياء أينشتاين من ثورة على فيزياء نيوتن، أو ما أحدثته مدرسة الجشتالت في علم النفس من ثورة على تعاليم فرويد، أو ما أحدثته الفلسفة الظاهراتية من ثورة في تجاوز التحيّز المذهبي نحو التجريبية الكاملة أو المثالية الكاملة.

وذلك أن السبب الرئيس في ظهور مشكلات التفرُّق المذهبي وصولًا إلى حد التناحر هو الاختلاط والتشويش الذي أصاب ملكة الحكم لدى العقل المسلم في مواجهته لقضايا مراجعة التراث في مقابل الحداثة والمعاصرة والخلط الكبير في فهم حقيقة العلاقة بين العقل والنص، الأمر الذي بلغ معه درجة الأزمة. فكان الحل وجوبًا هو تنقية العقل من الأوهام المتولّدة عن عدم انتباه وتركيز الوعي النقدي بصدد تمييز ما هو حق وما هو زائف، أو بين ما هو ضروري للفكر والحياة وما هو عرض زائل، أو بين ما هو منتج على الحقيقة وما هو عقيم.

إن أكثر ما يُفاد المسلم المعاصر من إقبال ليس هو قدر من المعلومات النقدية في مسائل الفكر والعلم والعقيدة، وإنما يفاد طريقة في التفكير ومنهج للرؤية تزول معه تلك الحواجز الوهمية والزائفة بين أوجه الحقيقة الربانية الواحدة والحقيقة الكونية الواحدة واتخاذها فرقًا وشيعًا.

**خاتمة**

يمكن رسم الخلاصة النهائية لهذه الدراسة على محورين أساسيين:

**أولا**: إن المنهج الذي تمَّ الادّعاء نسبته إلى إقبال وإثبات فعاليته في دحض وحذف المشكلات الزائفة إنما هو تجريد تأويلي لموقف إقبال الواضح في مؤلفاته تجاه القضايا الفكرية وعرضها على خبرته في فهم مسببات المشكلات الفكرية الإنسانية المرتبطة بالمرجعية الإسلامية وتصوراته لمعالجتها وتطوير وتجديد الرؤية الإسلامية الكلية الشاملة.

فمحاولات التجريد التأويلي تعني استكشاف نوع المنطق الكامن وراء تركيب السياقات والمفردات والعلامات اللغوية المعبرة عن موقف المفكر موضوع البحث، الأمر الذي يستلزم الاصطلاح في وضع مسميات مصطنعة لقواعد هذا المنطق وإن لم يذكرها بذاتها في سياق نصوصه ولكن توحي بها هذه السياقات والتعبيرات إيحاءً.

ونحسب أمن أهم عنصر في موقف إقبال المنهجي هو شمولية استيعاب حتى العناصر والتغيُّرات التي قد تبدو بسيطة في تشكيل وتوجيه المنظومة الفكرية الكلية خاصة، وأن (التجديد) لدى إقبال ليس هو تحويل الأصول والمبادئ والأسس وإنما هو تطوير وضبط النظرة إليها والرؤية نحوها بدرجة أقرب إلى الحقيقة التي تتجلَّى في متغيّرات العصر الراهن.

**ثانيًا**: إن أهم ما يتَّصف به الموقف الإقبالي وما يتأسس عليه من منهج هو الخاصية الديناميكية، وهي درجة مرونة الفكر في قابليته لاستيعاب مستحدثات الأمور ومستجدات العصر. وهي مرونة أداتية تظهر قيمتها في إعمال المنهج كأداة لاستنباط الرؤى والضوابط والموجهات المعاصرة من ذات المصدر المكتمل في حقبة قديمة من الماضي وهي هنا الرسالة المحمدية.

وهذا ما يؤيد وسم إقبال أحد أهم وأبرز مؤلفاته الفكرية (تجديد الفكر الديني في الإسلام)، وقال: (تجديد الفكر الديني) وليس تجديد الدين أو تجديد الإسلام؛ أي إن منهجه منعكس على موقفنا نحن الفكري والتأويلي على نصوص الكتاب والسنة وآيات الكون وليس عليها بذاتها.

# نحو فلسفة إسلامية معاصرة..

## طه عبد الرحمن وجدل الخصوصية والكونية

الدكتور بدران بن لحسن*

### ☐ تمهيد

تدور مجمل أفكار الدكتور طه عبد الرحمن ونظرياته ومحاور كتبه حول ضرورة تأسيس فلسفة عربية تنفك عن إيثار الفلسفة الغربية ومنهاجها. ويشغله همٌّ مركزي هو التفكير في كيفية الخروج من دائرة التكرار والاجترار والتقليد والنقل إلى زمن الإبداع الفلسفي.

ذلك أنه لاحظَ أن المتفلسفة العرب خضعوا لهيمنة «الفكر الواحد» وارتهنوا لسطوة «الأمر الواقع»[1]، فأدَّى بهم إلى تقليد الحداثة الغربية تقليدًا أضرَّ بإنسانيتهم وهويتهم الحضارية، وجعلهم يفكرون على مقاسات غيرهم، ويضعون الحواشي على أفكار انتزعت من سياقات لا تمت لواقعهم بصلة، إلَّا سبيل التمحُّل والرغبة في التقليد، فدعوا إلى «قطائع معرفية» فتقطعت بهم

* باحث من الجزائر، كلية الدراسات الإسلامية، مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع، قطر. البريد الإلكتروني: bbenlahcene@gmail.com

(١) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص ١٦.

الأسباب، ووجدوا أنفسهم في الأخير مع «القطيع» يجترون أوهامًا[٢].

لقد هاله مستوى التيه والتخبُّط الذي بلغه المتفلسفة العرب، وهذا الواقع المؤلم للفلسفة العربية، وقد عبَّر عن ذلك بقوله: «انظر كيف المتفلسفة العرب المعاصرين يؤولون إذا أوَّل غيرهم ويحفرون إذا حفروا، ويفكِّكون إذا فككوا... سواء أصاب في ذلك أو أخطأ»[٣].

ولذلك انشغل طه عبد الرحمن بهمِّ الإبداع الفلسفي وإقدار المتفلسف العربي عليه، والخروج من ربقة التقليد والاتِّباع الفلسفيين، وسعى إلى القول الفلسفي من التبعية والتقليد للقول الفلسفي الغربي، وبثَّ عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري، فهو لا ينفك يؤكد أنه «يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية مع الاعتراف لسواهم بذات الحق»[٤].

وتحتل مسألة الخصوصية والكونية حيّزًا مهمًّا في خطابه الفلسفي، ويذهب إلى أن الخصوصية والكونية لازمتان للخطاب الفلسفي العربي ليستعيد دوره في الإبداع والتواصل؛ الإبداع في الإجابة عن الأسئلة الملحَّة في سياقها العربي الإسلامي، والتواصل مع الخطابات الفلسفية الأخرى باعتبار أن مرحلة العولمة تفرض تواصلًا.

فالخصوصية اشتغال على افتكاك الاعتراف من الآخر على أن للعربي نصيبًا فلسفيًّا ينبغي لغيره أن يُقِرَّ بخصوصية هذا النصيب الفلسفي، بمعنى آخر؛ أن العربي يحتاج إلى الاعتراف بالحاجة إلى إيجاد فلسفة يتميَّز بها العربي عن غيره، لا تَمَيُّز الانقطاع ولكن تَمَيُّز التكميل والإغناء، ليندرج في سياق كونية القول الفلسفي للإنسانية.

وتأتي هذه المطالعة سعيًا إلى تحليل الخطاب الطاهوي واستكناه مقولتي الخصوصية والكونية في جدليتهما عنده، وكيفية مساهمتهما في إنتاج خطاب فلسفي عربي راهن يستجيب لقضايانا الراهنة ويعبّر عنها فلسفيًّا.

## □ أولًا: المشروع الطاهوي.. نقد وتأسيس

قبل تناول مسألتي الكونية والخصوصية نحاول رسم صورة عامة للخطاب الفلسفي

---

(٢) عباس رحيلة، نظرة في المشروع الفكري للدكتور طه عبد الرحمن. انظر:
http://ferssan.wordpress.com/201022/12//nadrafimachrou3taha/

(٣) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٩، ص ١٢.

(٤) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص١٢.

عند الدكتور طه عبد الرحمن، والذي في تصورنا يقوم على خطوتين متكاملتين هما: النقد والتأسيس. فكيف ذلك؟

يتميَّز الإنتاج الفكري الفلسفي لطه عبد الرحمن في الشكل والمضامين، وقد ساهم بدور بارز في تطوير الدرس الفلسفي والمنطقي ومجمل القضايا المتعلقة بفلسفة اللغة منذ انخراطه في تدريس الفلسفة في المغرب في نهاية الستينات من القرن المنصرم، وأثمرت جهوده مكاسب نظرية وعملية تبلورت في الآونة الأخيرة في مجال الآليات المنهجية المنتجة للخطاب الفلسفي.

والناظر في مؤلفاته التي أنجزها خلال العقود الثلاثة الماضية يدرك ذلك الجهد العميق المبذول في بلورة اختياراته الفكرية والفلسفية، والإخلاص المتفاني في البحث عن سبل استئناف التحرير والتنوير من أجل الدخول بقوة في أفق النهضة وروح الحداثة المفقود منذ قرون(٥).

توجّهت إصداراته الأولى إلى مجال المنطق وفلسفة اللغة، وكان مصنفه «اللغة والفلسفة» باكورة إنتاجه في نهاية السبعينات. غير أن نهاية عقد الثمانينات شهد انطلاقته الكبرى وكشفت عن قدراته السجالية المذهلة في نقد التصورات السائدة في الفكر العربي. ظهر ذلك جليًّا في مصنفاته «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، و«العمل الديني وتجديد العقل»، و«تجديد المنهج في تقويم التراث».

وفي التسعينات توجهت عنايته إلى إعادة الاعتبار للقول الفلسفي من خلال كتاب «فقه الفلسفة» بقسميه؛ «الفلسفة والترجمة» و«القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل»، وكتاب «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي».

في حين تأتي مؤلفاته الأخيرة في سياق النقد الأخلاقي للحداثة من خلال استثمار ولفت الانتباه وإعادة الاعتبار لأهمية التجربة الأخلاقية في التصدي للنزعات المادية الجاهلة والغافلة للعقل الحداثي المجرّد، واستبداله بالعقل المؤيّد باعتباره أعلى مراتب العقل القادر على إضفاء المعنى في شؤون الفكر والحياة(٦).

ويمكن القول: إن كتابه «سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية» يعتبر أحد أهم المساهمات النظرية التي تمكن من قراءة مشروعه، كما تعتبر

---

(٥) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص٢٩٩.

(٦) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٠م، ص١٢، ٢٢١.

مؤلفاته اللاحقة شروحًا وتوسيعًا لمجمل أطروحاته وهذه المؤلفات هي: (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي)، و(الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري)، وكذلك كتاب (روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)[٧].

إن ما سبق من فقرات عن المشروع الطاهوي يجعلنا ننظر إلى مشروعه الفكري على أنه مشروع نقد وتأسيس. فهو لم يكتفِ بالنقد ولكن مارس عملية تنظير وتأسيس فكري ونظري لليقظة الدينية من جهة، باعتباره حراكًا تاريخيًّا ومجتمعيًّا يهدف إلى تحقيق المقدس في مجال تاريخي هو الأمة الإسلامية باعتبارها تحقيقًا لمقولات الرؤية الإسلامية.

ومن جهة أخرى، فإنه سعى إلى تزويد عملية الحراك هذه بزادٍ معرفي وتنظيري تمثَّل أساسًا في التأسيس لفلسفة إسلامية تنطلق من الرؤية الإسلامية، وتعمل على إنتاج خطاب فلسفي إسلامي مأصول غير منقول، وموصول غير مفصول.

كما أنه توجَّه من جهة ثالثة إلى نقد الخطاب الحداثي الغربي وملحقاته من الخطابات الحداثية المقلدة في العالم العربي الإسلامي.

## ١ . التأسيس النظري لليقظة الدينية

ينطلق طه عبد الرحمن في مشروعه النقدي من فكرة جوهرية بلورها في مقدمة كتاب (العمل الديني وتجديد العقل)، قوامها المساهمة في التأسيس النظري لليقظة الدينية من خلال بناء وتركيب سندها الفكري والفلسفي، المؤسس على الفكر العلمي، المحرّر على شروط العقلانية المعاصرة، وتخليصها من آفة الغلو في الاختلاف، وتهيئتها للدخول في التجربة الإيمانية الحية، التي تحمل الإنسان على الترفع عن النزاعات والصراعات المذهبية الضيقة[٨].

لهذا فإن حركة التجديد الإسلامية المعاصرة تفتقد إلى «تبصير فلسفي مؤسس»[٩]، ولا بد من الشروع في عملية التجديد المنتظر من الأمة الإسلامية بتحقيق شرطيها الأساسيين؛ وهما: شرط الدخول في التجربة الإيمانية التي تمكن من النفاذ إلى عمق الذات للوصول إلى عملية التخلّق، وشرط مباشرة التعقّل المبني على استيعاب أدوات النظر المنهجي الذي يمكن من تجدّد السند العقلي.

---

(٧) نشرت هذه الكتب تباعًا عن المركز الثقافي العربي: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ٢٠٠٠؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ٢٠٠٢؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ٢٠٠٥؛ روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ٢٠٠٦.

(٨) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص٩.

(٩) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص٩.

وبدون هذين الشرطين لا سبيل إلى بناء فكر ديني متجدّد يتّسم بخاصية الشمول والتكامل، فالعقلانية الأسمى لا يمكن الظفر بها من خلال المقاربات الاختزالية التفاضلية والتجزيئية لمعطيات الفكر والعقيدة الإسلامية.

## ٢. التأسيس لفلسفة أخلاقية إسلامية

يسعى طه عبد الرحمن إلى بناء فلسفة أخلاقية إسلامية بواسطة المفاهيم السابقة مستحضرًا المسلمات الأساسية في نقد واقع الحداثة الغربية، وهي: مسلمة لا إنسان بغير أخلاق، ومسلمة لا أخلاق بغير دين. ويصل في نهاية النقد إلى أن الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية عميقة حركية، مقابل الأخلاق المحلية السطحية والجمودية، التي تولَّدت بفعل سيادة الحضارة الحديثة القائمة على ضرب محاصرة متعددة الأوجه والمظاهر على الإسلام، وتتمثّل هذه المحاصرة في عدة مظاهر:

**الأولى**: محاصرة خارجية ترى في الإسلام عملا إرهابيا وخطرا حضاريا، وذلك بسبب توظيفه في مقاومة الغزو الاستعماري والتصدي للمركزية الحضارية الغربية.

**الثانية**: محاصرة داخلية تتمثل في مواقف الأنظمة والدول السائدة من العودة إلى الإسلام، حيث تمارس مختلف أشكال التضييق على الحركات والجمعيات والمنظمات والجماعات التي تدعو إلى الرجوع إلى الإسلام.

**الثالثة**: محاصرة ذاتية وتتمثّل في وقوع بعض الدعاة في الاقتباس والاتّباع وانتقال العمل من المجال التنويري الرباني، وهو مجال التربية الخلقية إلى مجال التسييس والتسيّس بدل «التأنيس» الذي يقوم على السياسة الأخلاقية التي لا تربط التخلّق بحيازة السلطة، وحصار ذاتي آخر يتمثل في شيوع العقلانية التجريدية التي تقدم النظر على العمل، وتقتصر في نظرها المجرد على الضال المتلبس بدلًا من التوسّل إلى المعرفة بالعقل المؤيد.

ويرى طه عبد الرحمن أن السبيل الأمثل لرفع ضروب المحاصرة المفروضة على الإسلام يكون عن طريق التوسل بالأساليب التنويرية والتحررية التي ينتج عنها تمام العمل وتحقيق الاكتفاء[١٠].

## ٣. نقد مشروع الحداثة

عمل طه عبد الرحمن على توسيع مفاهيمه السابقة في كتابه (روح الحداثة: مدخل إلى

---

(١٠) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ٢٠٠٠، ص ١٧٥-١٧٨.

تأسيس الحداثة الإسلامية)، وشنَّ حملة واسعة على دعاة الحداثة والتقليد، وبيَّن الأسس الشنيعة التي تحكم تقليد الحداثيين.

فإذا كان التقليديون يقلدون المتقدمين، فإن الحداثيين يقلدون المتأخرين، بل إن تقليد الحداثيين -بحسب طه عبد الرحمن- يبدو أشنع من تقليد التراثيين؛ لأن الحداثة والتقليد حسب تعريفهم ضدان لا يجتمعان، في حين أن التراث والتقليد بموجب تقريرهم صنوان لا يفترقان[١١].

ويسعى في مجمل أطروحاته إلى أن يبصّر الحداثيين بمدى التقليد الذي أصابهم، وحرمهم من فتح فضاء الإبداع، وذلك عن طريق التفريق بين «روح الحداثة» التي يجب تحصيلها وتوصيلها وحفظها، و«واقع الحداثة» الذي لا إشكال في تركه وتجاوزه إلى واقع غيره لا يقل عنه حداثة.

وبالنسبة للتراثيين يطمح بأن يخرجوا من رقّ التقليد المعوق، بفتح فضاء الاجتهاد، ولا يتم ذلك إلَّا بسلوك طريق تطبيق روح الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي التي تجتمع فيها مبادئ الرشد والنقد والشمول، والذي يسمح بتجاوز القراءات الحداثية المقلدة التي انبنت على الاستنساخ وليس الاستكشاف وعملت على تعطيل الإبداع الموصول.

## □ ثانيًا: سبيل الخروج من التقليد.. جدلية الكونية والخصوصية

يرى طه عبد الرحمن أننا يمكن أن نتفلسف على مقتضى خصائص ذواتنا، وأن نستمد أفكارنا من مقومات مجالنا التداولي الإسلامي[١٢]، وأن نضع فلسفة على مقاسنا؛ نابعة من تراثنا وواقعنا، ونرفض ما يُقرره غيرنا لنا.

وهذا في جوهره مناقض لكثير من الأطروحات الفلسفية العربية الحديثة والمعاصرة، بل حتى القديمة؛ التي ترى أن لا مندوحة من الاندراج في القول الفلسفي والخطاب الفلسفي المهيمن سواء أكان في شكله الإغريقي الغابر أو شكله الغربي الحداثي وما بعد الحداثي[١٣].

---

(١١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦، ص١.

(١٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص ٢٤٣ وما بعدها.

(١٣) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص١١-١٤.

ولذلك فإنه يصف الحداثة الفلسفية بالجمود لأنها توجب الاندماج الكلي في العصر الفلسفي على مقتضى ما قرَّره الغير في التفلسف[١٤]، ويتَّهم المتفلسفة العرب في الوقوع في فلسفة منغلقة لأنهم يخوضون في المسالك الفكرية نفسها على الأشكال المنهجية نفسها[١٥].

بل إن كتابه (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي)، رهانه الأساس والدعوى الأساسية فيه أنه «لا يقوم الإبداع في القول الفلسفي العربي حتى يتحرَّر هذا القول من الأساطير التي دخلت عليه»[١٦].

هذه الأساطير -كما يسميها طه عبد الرحمن- تكمن في القول بعالمية أو كونية الخطاب الفلسفي وضرورة تبنينا له في الطرائق والمضامين، لكن الواقع يدل على الاختلاف بين الناس، فالاختلاف حقيقة وجودية في وجه العولمة.

فبالاختلاف بين فلسفات الأقوام تُصان الجماعة البشرية وتتقوى، وحين يُصبح ذلك الاختلاف بمثابة ميثاق فلسفي بين الأقوام يكون لها حقها في التفلسف والقدرة عليه. وأكبر التحديات أمام حق الاختلاف دعوى عالمية الفلسفة، مع ارتكاسها في اليهودية، وتبعية أبناء يعرب لنظرياتها واستشكالاتها، وما أحاط بها من أساطير[١٧].

إن الأساطير التي أحاطت بالقول الفلسفي عمومًا، والقول الفلسفي العربي بوجه خاص، تمنع من الابتكار؛ أهمها تقديس القول الفلسفي الأصلي شكلًا ومضمونًا؛ تقديسًا يجعل المتفلسف العربي يضع لذلك القول مقابلًا شكلًا ومضمونًا. ولا يدفع ذلك التقديس إلى اعتبار ذلك القول الفلسفي مجرّد خطاب موجه إلى متلقٍّ بغرض إفهامه مقصودًا معينًا[١٨]. فحين يتبين المتفلسف العربي الخاصية الخطابية للقول الفلسفي الأصلي؛ يستقل بفكره ويستطيع أن يبتكر ما يُضاهيه.

وهناك أسطورة تمنع من الاختراع وهي المتعلّقة بميلاد الفلسفة عند اليونان. فالمتفلسف العربي يُسلم بالسياق الأسطوري لظهور الفلسفة، ويجعل أوائل الفلاسفة آخذين من معدن النبوة ومعاصرين للأنبياء والرسل[١٩]. ولدفع هذه الأسطورة ينبغي للمتفلسف العربي أن يتحقّق بأن القول الفلسفي بيان أي خطاب وارد بلسان المتلقي؛ «أي

(١٤) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص١٤٨.
(١٥) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ١٩٧.
(١٦) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص١١٦.
(١٧) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص٨٣-١٠٣
(١٨) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص١١٩.
(١٩) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص١٢٣.

أنه لا بيانية بالنسبة إلى المتلقي خارج لسانه»[٢٠].

ولدفع أسطورة أن الفلسفة معجزة في ظهورها، ومعجزة في حدث نقلها إلى العرب، على المتفلسف العربي أن يستنبط من القول الطبيعي الذي ألفه مفاهيم وظيفية وأن يُظهر فيه أسبابًا فلسفية، وأن يتوسّل بالقول الفلسفي العربي في كل نقل للقول الفلسفي الأجنبي؛ فهو يُولد من أقواله الطبيعية «أقولًا فلسفية تنتفي فيها أسباب الأسطورة، سواء ما تعلّق منها بأصل الفلسفة أو ما تعلق بأشخاص الفلاسفة»[٢١].

ولدفع هذه الأساطير يناقش طه عبد الرحمن دعوى كونية الفلسفة ويقدم اعتراضاته عليها، وهو ما سنناقشه فيما يلي:

## ١ . كونية الفلسفة: الدعوى والاعتراض

يرى طه عبد الرحمن أنه مع تعدد تعريفات الفلسفة بتعدّد الفلاسفة، فإنه لا مانع من حصرها في قسمين كبيرين[٢٢]؛ **أحدهما**: قسم التعاريف الاستشكالية، التي تنبني على تحديد مضمون الفلسفة. إذ تعرف الفلسفة بكونها جملة من الإشكالات والأسئلة التي يتولى الفيلسوف إثارتها، ويجتهد في الإجابة عنها، أو بكونها جملة من الحقائق والنتائج التي يتولّى الفيلسوف طلبها ويجتهد في استنباطها.

**وثانيهما**: قسم التعاريف الاستدلالية، التي تنبني على تحديد منهج الفلسفة. إذ تعرّف الفلسفة بكونها طريقة في البحث تختص بممارسة الاستدلال المنطقي أو استعمال النظر النقدي.

### ١ . الدعوى:

غير أن كلا القسمين يتفقان على إسناد صفة «الكونية» على الفلسفة؛ فالحقائق والإشكالات التي يقرّرها التعريف الاستشكالي تكون عند أصحابه عبارة عن «مضامين كونية»؛ وكذلك الطريقة المنطقية والنقدية التي يقرّرها التعريف الاستدلالي تكون عند أهله عبارة عن «منهج كوني».

غير أن المنظور التاريخي يبيّن لنا أن مفهوم «الكونية» يختلف باختلاف الأطوار التي تقلّبت فيها الفلسفة؛ وبعبارة أخرى: الطورين الرئيسيين اللذين تقلّبت فيهما الفلسفة

---

(٢٠) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ١٢٤.
(٢١) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ١٢٥.
(٢٢) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص٥١.

تاريخيًّا؛ الطور الإغريقي والطور الأوروبي، ولذلك فقد أخذ مفهوم الكلية مدلولين[٢٣]:

١. **الكلية**: فالمراد بالكلي ما يصدق على جميع أفراد الإنسان من حيث هي كائنات عاقلة، وضده الجزئي. فإذا قيل الفلسفة الكونية فالمقصود هنا هو أن قضاياها ومسالكها معًا تعمّ أفراد البشر جميعًا، بحيث تكون هذه الكونية ذات صبغة أنطولوجية. وهذا المعنى للكونية يخص الطور الإغريقي من أطوار الممارسة الفلسفية، بداية من القرن السادس قبل الميلاد.

٢. **العالمية**: والمراد بالعالمي ما يصدق على جميع أقطار الأرض من حيث هي دول قائمة، وضده المحلي. فإذا قيل: الفلسفة الكونية؛ فالمقصود أن قضاياها ومسالكها تعمُّ أقطار الأرض جميعًا، بحيث تكون هذه الكونية ذات صبغة جغرافية أو بالأحرى سياسية، نظرًا لاقترانها بإرادة النفوذ والسلطة. وهذا المدلول يخص الطور الأوروبي من أطوار الممارسة الفلسفية، بداية من القرن ١٧م.

## ٢. الاعتراضات على الدعوى

### ب-١- الاعتراضات العامة[٢٤]

١. ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي؛ فأي فلسفة مهما كانت، هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص، ولا وجود لفلسفة بلا هذا السياق التاريخي ولا هذا النطاق الاجتماعي، سواء على مستوى الفرد الواحد أو الأمة الواحدة.

٢. ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي؛ فاللغة هي المحل الذي يتشكّل فيه القول الفلسفي، ولا تشكُّل لهذا القول بغير تأثّر بمحله اللغوي، ولما تعدّدت اللغات والألسن، جاز أن تتعدّد المضامين الفلسفية باختلاف الألسن التي تنقلها.

٣. الاختلاف الفكري بين الفلاسفة؛ إن الفلاسفة داخل الأمة الواحدة يختلفون في آرائهم وأفكارهم فيقال: الأفلاطونية والأرسطية والغزالية والرشدية والهيجلية وغيرها. وإذا كانت الفلسفة في الأمة الواحدة بهذا الاختلاف الشديد بين أفرادها، فكيف يكون حالها عندما يتعلّق الأمر بأمم العالم فيما بينها، لا شك أن الاختلاف يكون أشد.

٤. التصنيف القومي للفلسفة؛ تعوّد مؤرخو الفلسفة أن يقسّموا الفلسفة إلى أقسام مختلفة هي عبارة عن فلسفات قومية متعدّدة كأن يقولوا: «الفلسفة اليونانية» و«الفلسفة

(٢٣) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص٥٢.

(٢٤) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٥٣-٥٤.

الفرنسية» و«الفلسفة الألمانية»... إلخ. ولا يمكن القول: إن هذا التقسيم إجرائي لعرض المادة الفلسفية دون فرق جوهري. وذلك لسببين؛ **أحدهما** قد يخصون فلسفة معينة بأوصاف محددة كأن يقولوا: «الفلسفة المثالية الألمانية»، و«العقلانية الفرنسية»، و«التجريبية الإنجليزية». **والثاني** أن الفلاسفة أنفسهم يلجؤون إلى هذا التقسيم فينسبون أنفسهم إلى أقوامهم بدل إرسالها غير منسوبة.

### ب-٢- الاعتراضات على دعوى الكونية الكيانية (الأنطولوجية) للفلسفة[٢٥]

١. انفكاك وحدة العقل عن وحدة الطبيعة الإنسانية؛ فهناك من يرى العقل جوهرًا، وهناك من يراه فعالية كبقية الفعاليات الإدراكية.

٢. انفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل؛ ولو فرضنا مبدأ اتحاد العقل، لا يلزم منه بالضرورة اتحاد الفلسفة؛ ذلك أن العقل، لو فرضناه واحدًا، فإن فعالياته ليست واحدة، ولهذا فمبدأ وحدة العقل لا يوجب وحدة الفلسفة.

٣. انفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في الفلسفة؛ إن مبدأ الاشتراك في الفلسفة لا يلزم عنه بالضرورة وجود جملة من الصفات الفكرية المحددة التي تشترك فيها كل الفلسفات على نحو واحد.

### ب-٣- الاعتراضات على دعوى الكونية العالمية (الجغرافية أو السياسية) للفلسفة[٢٦]

١. رد الفلسفة إلى الفلسفة الأوروبية؛ على الرغم من أن وصف «الأوروبية» يقيد مفهوم «الفلسفة»، فيجعلها محصورة في المنطقة الأوروبية، فإن فلاسفة الغرب تعاملوا مع هذا المفهوم كما لو أن دلالته كانت مطلقة.

٢. رد الفلسفة الأوروبية إلى الفلسفة الألمانية؛ لأقطار أوروبا مساهمات مختلفة ومتفاوتة في النهضة الفلسفية الحديثة، وكان حظ ألمانيا أوفر الحظوظ في هذه النهضة، لكن فلاسفة الألمان بالغوا في نزع الأصالة الفلسفية عن غيرهم من الأوروبيين، ويعتبرون باقي الفلسفات الأوروبية عيالًا على فكرهم الأصيل. ولما كانت الفلسفة الأوروبية متفرعة عن الفلسفة اليونانية فقد حرص الفلاسفة الألمان على أن يرفعوا أصول فلسفتهم على الإغريق. إبرازًا منهم لخصوصية الفلسفة الألمانية وفضلها على غيرها. وهذا يضيق من الكونية السياسية للفلسفة في حصرها في ألمانيا بدل أوروبا.

---

(٢٥) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٥٥-٥٨.

(٢٦) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٥٨-٦٥.

٣. تهويد الفلسفة الألمانية؛ أضحت ألمانيا منذ نهاية القرن الثامن عشر مركزًا عالميًّا للثقافة اليهودية. وتجلى تأثير الثقافة اليهودية في المجال الفلسفي بأشكال مختلفة: فأعظم فلاسفة ألمانيا تأثروا بفلاسفة اليهود، والإصلاح الديني الذي تزعَّمه مارتن لوثر جعل المسيحية في صورتها البروتستانتية تزداد قربًا من اليهودية. كما أن فلاسفة الألمان، على اختلاف اتجاهاتهم ونزعاتهم، كانوا يقتبسون على الأقل بعض مفاهيمهم المحورية وأفكارهم الجوهرية من كتاب «التوراة» كما كانوا يضمنون تآليفهم ونصوصهم اجتهادات وتأويلات يهودية، سواء أصرحوا بذلك أم لا، وسواء أتركوا هذه المعاني والحقائق على وصفها الديني أو خلعوا عليها وصفًا علمانيًّا.

كما أن الفلسفة اليهودية قامت بدور الوسيط بين الفلسفة «اليونانية» والفلسفة «الألمانية»، ووطَّدت أركان العقلانية المجرّدة التي تجمعهما، ويمثّل كانط النموذج في التداخل بين ما هو ألماني وما هو يهودي من خلال: التأثر بفلاسفة اليهود، والعقيدة البروتستانتية، والتماس المفاهيم من التوراة، والتوجه العقلاني المجرد.

٤. تسييس الفلسفة الألمانية المتهودة؛ لقد استغلّ اليهود فرصة التحرّر والحقوق التي أخذوا يتمتعون بها في الظروف الأوروبية التي استجدّت منذ الثورة الفرنسية لكي ينفذوا إلى دواليب الاقتصاد ومسالك التجارة ومصادر الإنتاج، ولما قامت القوميات والعرقيات بدأ اليهود يشتغلون على إنشاء قومية لهم تخصهم. وساهم الفلاسفة اليهود في التنظير لذلك إلى أن غدونا نشهد في مجال الفكر الحديث تشكّل فضاء فلسفي يهودي عالمي، يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه، عن قصد أو عن غير قصد، وهذا يعني أن الفلسفة القومية اليهودية استطعت أن تتستر على أصلها القومي، وتنزل نفسها مرتبة الفلسفة العالمية، بحيث تمَّ الدخول الآن في الطور الثاني من تهويد الفلسفة، فبعد تهويد الفلسفة الألمانية خاصة، جاءت مرحلة تهويد الفلسفة عامة.

## □ ثالثًا: نقض دعوى الكونية والتمهيد للخصوصية

بناء على الاعتراضات السابقة على الكونية الكيانية للفلسفة، لا بد من القول بجزئيتها أو بخصوصيتها. أي إن الفلسفة ترتبط بفئة الفلاسفة الذين نشؤوا في حضن ثقافي خاص هو بالذات الحضن «اليوناني»؛ لذا ففلسفة الإغريق ليست فلسفة كونية كما شاع وذاع، وإنما هي فلسفة قومية كما كان تاريخهم قوميًّا، وكان أدبهم قوميًّا، وكانت أساطيرهم أساطير قومية[٢٧].

---

(٢٧) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٥٦.

وبناء على الاعتراضات على الكونية السياسية للفلسفة، التي ينتجها النظام العالمي الجديد، أو ما أصبح يسمى بـ«العالمية في الفلسفة» أو «الفلسفة العالمية» فإنه يتبيَّن أنها ليست على الحقيقة إلَّا فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخَّر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيسة.

بمعنى آخر، فإن «هذا الفضاء الفلسفي» لا عالمية حقيقة فيه، وإنما هو فضاء فكري قومي مفروض على العالم، «فضاء معمّم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة»؛ و«العالمية المفروضة» مفهوم سكوني ينبني على مبدأ حدود المكان، ولو تمتد هذه الحدود إلى العالم كله بواسطة القوة المادية والهيمنة السياسية[٢٨].

فالخطاب الفلسفي المروج لكونيته وعالميته خطاب جزئي قومي، وهذا يدفعنا إلى أن نتساءل مع طه عبد الرحمن: هل المتفلسفة العرب المعاصرون انتبهوا إلى وجود هذا التهويد في للفلسفة الحديثة، أم أن اعتقادهم فيها كاعتقاد أسلافهم في الفلسفة «اليونانية»، وهو أن الفلسفة هي دائمًا وأبدًا معرفة كونية[٢٩]؟

يرى طه عبد الرحمن أنه لا مندوحة من خصوصية تعطينا التميُّز، وتملكنا الحق في الاختلاف والخصوصية في مقابل كونية مدعاة. وهذه الخصوصية هي ما يجب للعربي من نصيب فلسفي بحيث ينبغي لغيره أن يُقِرَّ بخصوصية هذا النصيب الفلسفي، بمعنى آخر أن العربي يحتاج إلى الاعتراف بالحاجة إلى إيجاد فلسفة يتميز بها العربي عن غيره لا تَمَيُّز الانقطاع ولكن تَمَيُّز التكميل والإغناء[٣٠].

١. الخصوصية مهد الكونية؛ فهذه الخصوصية الفلسفية تشكل مهد الكونية الفلسفية[٣١]، وذلك من جهتين؛ **أولاهما** أن الفيلسوف الذي يُنْشِئ فكرًا فلسفيًّا ينشئه من مجال تداول خاص، ويُنشئه بقيم مخصوصة، ولغايات مخصوصة. ولكن يرتقي بهذا الفكر إلى رتبة أنه يجعل تلك القيم أو يجعل ذلك المجال التداولي الذي انطلق منه مفتوحًا على كل المجالات وعلى كل القيم.

فإذن الحقيقة أن الفلسفة لا تصدر إلَّا عن فيلسوف له موقع خاص في مجتمع خاص بقيم خاصة وبمقاصد خاصة.

---

(٢٨) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٦٦

(٢٩) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص ١١ - ١٢.

(٣٠) طه عبد الرحمن، حوار مع خالد الحروب، حصة «خير جليس»، قناة الجزيرة الفضائية، بتاريخ ٥/ ٣/ ٢٠٠٥.

(٣١) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص٢٩٣.

**وثانيتهما** أن هناك جانبًا آخر هو أن الخصوصية هي جسد الكونية؛ أي إذا كانت هناك كونية أو معانٍ كونية فلا يمكن إلَّا أن تلبس لباس لغة مخصوصة وتُنْطَق في مجتمع خاص وتستخدم لغايات مخصوصة، بمعنى آخر: أنه لا بد من لباس خصوصي للمعاني الكونية ولو وُجِدت هذه المعاني، بمعنى آخر: أن الكونية هي عبارة عن معانٍ تلبس لباس الخصوصيات المختلفة(٣٢).

٢. الخصوصية تُثري المشترك الإنساني؛ يرى طه عبد الرحمن أنه ربما يقول قائل: إن الكونية هي الإطار الأوسع، وهي المآل الذي تتصاعد إليه الخصوصيات المختلفة وتأمل بالوصول إلى مشترك إنساني متجاوز للقوميات والخصوصيات الثقافية والأديان وغير ذلك. غير أنه يذهب إلى أن الأمر يكون بالعكس. فالخصوصية تثمر وتغني المشترك الإنساني، لأنه يخرج بها عن مقتضى ما يمكن أن نسميه بالفلسفة الواحدة بحيث تُفْرَض على جميع الأمم، ثم ثانيًا هذا الفرض حتى إذا كان هناك مشترك كوني فإن هذا المشترك الكوني لا يبلغ دائمًا إلَّا من مواقع معينة، لا بد أن يكون هناك موقع فرنسي وموقع ألماني وموقع إنجليزي ليخرج هذا الكون إلى الناس.

فإذن الحقيقة الكونية ليست إلَّا مجموعة خصوصيات متضافرة فيما بينها كأنها عبارة عن منظورات مختلفة لشيء واحد، ولكن ذلك الشيء الواحد لا يمكن أن ندركه في ذاته من حيث هو مستقل عن هذه الخصوصيات، إنما ندركه دائمًا من خلال هذه الخصوصيات(٣٣).

فمثلًا لو أخذنا مفهوم العدل، فالعدل يعني مفهومًا كونيًّا، ولكن تصور العدل في هذا المجتمع يختلف عن تصوره في ذلك المجتمع، مفهوم العدل في المجتمع الديمقراطي يختلف عن تصور العدل في المجتمع الإسلامي كما كان في أوائل صدر الإسلام مثلًا.

وبما أن الفلسفة نظر شامل مراد منه التغلغل في استيعاب معنى من المعاني أو حقيقة من الحقائق، فإن ذلك يعني الانطلاق من موقع معين نسميه مجالًا تداوليًّا أو مجتمعًا ما أو كذا، لا يمنع كليًّا من أن يكون هذا الانطلاق متجهًا لمعاني يتناولها الجميع. ولكن كل يتناولها بأدواته الخاصة، وبلغته الخاصة، وبقيمه الخاصة، وبآماله الخاصة، ولكل فيلسوف وجهة نظره الخاصة. وهذا يجعل من الحقيقة الكونية ما هي إلَّا مجموعة خصوصيات متضافرة فيما بينها.

بل أكثر من هذا، لا يتجلى الاختلاف في معرفة مثلما يتجلى في الفلسفة. يقال بأن

---

(٣٢) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٥٢-٦٣.

(٣٣) طه عبد الرحمن، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، ص٢١ وما بعدها.

الفلسفة كونية ولكن حقيقة الأمر ليس في المعرفة مجال يختلف فيه الناس مثل اختلافهم في المجال الفلسفي، وهذا يدل على أن الفلسفة ليست فقط فيها اختلاف، بل فيها أقصى الاختلاف الذي يمكن أن يقع فيه الإنسان أو يحصل في المعرفة الإنسانية(٣٤).

## □ رابعًا: التأسيس للخصوصية

بناء على ما سبق تناوله، فإن طه عبد الرحمن يرى أن التأسيس للخصوصية يكون في مستويين متضافرين، هما؛ دفع مجموعة أساطير، والاشتغال في مراتب ثلاثة من الإبداع.

### ١- دفع مجموعة أساطير

فهناك مجموعة من الأساطير كما سبق القول تحول دون تأسيس خصوصية فلسفية، هي بذاتها ندخل بها إلى الكونية، باعتبار الخصوصية جيدا للكونية ومهدها، وهذه الأساطير هي:

١. تقديس القول الفلسفي الإغريقي قديمًا، والأوروبي حديثًا من حيث اللفظ والمضمون.

٢. إعجاز القول الفلسفي الإغريقي خاصة، والنظر إليه باعتباره معجزة كبرى تفرَّد بها اليونان.

٣. استقلال المضمون الفلسفي؛ فالادعاء باستقلال المعنى العقلي عن الشكل اللغوي مؤسس على اعتقاد أسطوري ما انفك يخالط عمل المتفلسفة العرب في أقوالهم وخطاباتهم.

### ٢- مراتب الإبداع

أما منهج بناء الخصوصية الفلسفية فيقتضي الاشتغال على مراتب ثلاثة، تهدف متضافرة إلى إبداع قول فلسفي خاص بنا نتميّز به ونساهم به ونشارك في الخطاب الكوني. وهذا الإبداع يتضمن ابتكارًا (بترك تقديس القول الفلسفي)، واختراعًا (بترك القول بإعجاز القول الفلسفي)، وإنشاءً (بترك القول باستقلال المضمون الفلسفي)(٣٥).

١. فالابتكار معناه أن تكون للمتفلسف القدرة على التصرف فيما بين يديه من الأقوال الفلسفية الأصلية، بحيث ينتج منها أقوالًا أخرى تنتهي فيها أسباب الأسطورة؛ لفظية كانت أو مضمونية.

---

(٣٤) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٥٤.

(٣٥) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص٧٤ وما بعدها.

٢. أما الاختراع فأن تكون للمتفلسف القدرة على التأمل فيما يمارسه من الأقوال الطبيعية، بحيث يولد منها أقوالًا فلسفية تنتفي فيها أسباب الأسطورة؛ سواء ما تعلّق منها بأصل الفلسفة، أو ما تعلّق بأشخاص الفلاسفة.

٣. في حين أن الإنشاء بأن تكون القدرة للمتفلسف على وضع القول الفلسفي بالوجه الذي يجعل مضمونه يزدوج بشكله ازدواجًا يظهر فيه تحديد الواحد منهما للآخر على قانون بلاغة اللسان العربي، بحيث تنتفي في هذا القول أسباب أسطورة الأسبقية؛ معنوية كانت أو نطقية.

## □ خاتمة

وما يمكن أن نختم به هذه المطالعة أن طه عبد الرحمن يرفض السمة الكونية للفلسفة، ويؤكد خصوصيتها، من أوجه عديدة؛ منها ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي والاجتماعي، وارتباطها بالسياق اللغوي، والاختلاف الكبير بين الفلاسفة أنفسهم، وتوزع تسميات الفلسفة على قوميات عدة فنقول فلسفة ألمانية وفرنسية وأمريكية وهندية وغيرها.

وهذا يدفعنا إلى القول: إن طه عبد الرحمن أراد أن يثبت أن دعوى كونية الفلسفة، تمثل أسطورة؛ إبستيمولوجيًّا وتاريخيًّا وواقعيًّا، كما أنه من قبيل أسطورة تشكل أيديولوجيا تعمل على ترسيخ الهيمنة الثقافية والحضارية الغربية.





# الترجمة والمعرفة والأبعاد التواصلية

إعداد وتقديم: الدكتور العربي ميلود*

لماذا الترجمة؟ وما الغاية من ورائها؟ ألا يمكن اعتبار تعدّد اللسان عائقًا أمام حلول الفعل التواصلي بكل مراميه؟ أم أن هذا الاختلاف يؤسّس لجسور الفهم والحوار والتواصل؟

هذه الأسئلة وغيرها هي ما سيحاول المشاركون في هذا الملف الإجابة عنها متوخين البحث فيما يعرف بالترجمة والمشكلة الثقافية، لنجعل من الترجمة وسيلة إبداعية وحيوية لنقل كل أشكال المعرفة والإبداع الإنساني، وأن تتحقّق إنسانية الإنسان من خلال التفاعل والتحاور والإنصات للآخر المختلف لسانًا وفكرًا ومذهبًا وعقيدةً وغيره..

أولى المقاربات المطروحة في هذا الملف هي للدكتور العربي ميلود من جامعة مستغانم، الجزائر، وهي حول ميلاد الفلسفة الإسلامية الذي أعقب حركة ترجمة النصوص اليونانية، والغريب في هذه البداية القيصرية للفلسفة في بلاد المسلمين أنها جاءت على أثر حلم رآه المأمون واستحضر فيه أرسطو العقل. وعليه سيحاول صاحب المقال البحث في دلالات هذا الحلم متلمّسًا

* أستاذ بجامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، عضو مخبر الأنساق، البنيات، النماذج والممارسات، جامعة وهران ٢، الجزائر.

سؤالًا مركزيًّا: لماذا أرسطو وليس غيره؟ وكيف أسّس هذا الحلم لبدء حركة واسعة من الترجمة اللغوية أولًا، لتمتد إلى إرساء دعائم الفهم والتأويل لتلك النصوص المترجمة، ما تولد عنه لاحقًا فلسفة إسلامية خالصة؟.

ثاني مقاربة بهذا الملف هي للأستاذ شاشو محمد، وهو باحث من جامعة مستغانم، الجزائر، وقد اختار الباحث معالجة قضية الترجمة والثقافة من خلال مشروعي مفكرين عربي وغربي، زكي الميلاد صاحب مشروع التعارف الحضاري من خلال مجموعة مفاهيم مؤسسة هي التجديد والتواصل، وعلاقة كل ذلك بالمفهوم المحوري ألا وهو الترجمة لما لها من فعالية في ترسيخ أسس هذا التعارف والتواصل بين الثقافات والشعوب.

أما المشروع الثاني فهو للمفكر الكندي فرناند ديمون الذي جعل من الثقافة المحور الرئيس لكل تطور إنساني وازدهار حضاري، من خلال التجديد والتواصل كعمليتين أساسيتين في مسالة الثقافة، ومدى حضور الترجمة كأداة تواصلية بامتياز في مد جسور التواصل الإنساني، وعليه يطرح الباحث قضية المعنى في الترجمة من خلال المشروعين المذكورين.

المقاربة الثالثة بهذا الملف هي للدكتور عيساني محمد من المركز الجامعي بتسمسيلت الجزائر، وقد اختار الباحث معالجة موضوع الترجمة من خلال أحد أبرز المتخصصين في علاقة الفلسفة بالترجمة في الوطن العربي، ألا وهو المفكر العربي طه عبدالرحمن صاحب كتاب فقه الفلسفة، الذي دعا من خلاله إلى ضرورة الابتعاد عن كل تقليد للآخر، وأن ننحت مفاهيمنا بعيدًا عن هيمنة المفاهيم الغربية التي فرضتها علينا الترجمة. فطه عبدالرحمن يرى أن التقليد دخل الفلسفة الإسلامية من باب الترجمة، فقد كانت أكثر تأثيرًا واقترانًا بالفلسفة عن غيرها من المعارف الأخرى، فلا فلسفة نعترف بها في عالمنا العربي من دون ترجمة.

المقاربة الرابعة لموضوع الملف هي للدكتور مرقومة منصور من جامعة مستغانم الجزائر، وهي حول إشكالية تعريب المصطلحات في علم الأنثروبولوجيا، وما يعرفه هذا الإشكال من التباس في حفاظ المصطلحات الأصلية على معانيها حين ترجمتها إلى النص المضيف. فعلى سبيل المثال يطرح الباحث مثال ترجمة مصطلح الأنثروبولوجيا إلى العربية بـ: علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا أو الإناسة أو النياسة باعتبارها مرادفًا للإثنولوجيا، والتي هي في حقيقة الأمر جزء من الأنثروبولوجيا. فهذه مصطلحات عديدة لمفهوم واحد، وعليه ستطرح ها هنا قضية الضيافة اللغوية ومدى قابلية ثبات المعنى الأصلي حين ترجمته إلى لغة مختلفة.

خامس مقاربة في ملفنا هذا هي للأستاذ واضح عبد الحميد من جامعة مستغانم الجزائر، وقد تعرّض لثنائية الترجمة والهوية، باعتبار أن الهوية هي السؤال البارز في مسألة الترجمة، فعندما نترجم نصًّا فنحن نستحضر هوية أخرى مغايرة لهويتنا، ومع ذلك ففعل الترجمة سيعمل على تبيئة النص المترجم وجعله متلائمًا مع الهوية الثقافية والفكرية والاجتماعية للبيئة النصية المستقبلة.

وفي آخر المقالة يدعو الباحث إلى ضرورة تعزيز فعل الترجمة بمجتمعاتنا العربية والإسلامية حتى تتعزّز هويتنا وتبرز قيمنا ومبادئنا ضمن هذه الحركة الدائرية بين النصوص.

المقاربة الأخيرة في هذا الملف هي للأستاذة ماني سعادة نادية من المركز الجامعي بغليزان، الجزائر، وتمثّلت في: ما مدى تأثير حركة الترجمة في إثراء وتطوير الطب العربي خصوصًا في عهد الترجمة العباسي؟، أين يظهر جليًّا مدى تقدّم وتطور حركة الطب العربي تزامنًا مع تطور حركة الترجمة واتّساعها لجميع المعارف؟، هذا ما سنح للأطباء العرب اكتشاف الطب اليوناني والصيني والهندي وغيره، الأمر الذي شجّع على أن يستقيم الطب العربي ويبرز أطباء عرب مشاهير مثل الرازي وابن سينا تمكّنا من أن ينظرا بشكل وافٍ للأعراض المرضية ويشخّصان العلل، وقد عملت الباحثة في مقالتها على التأريخ لحركة الترجمة مبرزة أهم الأسماء التي ذاع صيتها في مجالي الترجمة والطب أثناء العصر الذهبي للترجمة.

# الولادة القيصرية للفلسفة الإسلامية

## من الحلم إلى الترجمة

**الدكتور العربي ميلود**

أليس الحديث عن البدايات المتجدّدة للفلسفة في عالمنا المعاصر وعن المعاني الفعلية لها، وعن الدور الذي من الممكن أن تلعبه الفلسفة في ظل سيطرة المفاهيم التقنية والعلمية، وابتعاد أغلب العلوم حتى الروحية منها عن التجريد خوفًا من أن تصنّف ضمن علوم الكلام والتي تغيب عنها الحقيقة ضمن مسار بحثها، وتساؤلاتها لا تتعدّى حدود السؤال.

والحديث عن هذا النمط من الفكر يُلزمنا دومًا بأن نعاود الحفر في الأصل، أي في ميلاد الفكر الفلسفي، متسائلين هل طرق التفلسف تقر بكينونة وحدة منظمة لشتى أنماط الممارسات الفكرية عبر التاريخ؟ أم أن تنوّع هذه الممارسات هو ما يعبّر عنه بالفلسفة؟ أم أن الفلسفة هي ذاك البحث الميتافزيقي في الجوهر والعلة والضرورة وغيره؟

هذه الأسئلة التي بات يطرحها العقل الغربي على نفسه معاودًا السؤال من جديد حول ما هي الفلسفة؟ يدفعنا نحن كذلك في ظل ثقافتنا العربية الإسلامية أن نعيد نحن كذلك السؤال عن الفلسفة، ولِمَ ظهرت الفلسفة أصلًا في مجتمعاتنا برغم وجود النص الديني وحمله لكل المعاني.

فإذا كانت الأسطورة قد اضمحلّت عقب بزوغ التفكير العقلي، وإذا

كانت الميتافيزيقا قد أعلن موتها مع ظهور الفلسفات الوضعية، والفكر الحداثي تمت مجاوزته إلى فكر ما بعد الحداثة، والآن انتقل الحديث إلى ما بعد بعد الحداثة.

أزمات عدة عرفتها الفلسفة أو بالأحرى عرفها الفكر الإنساني بكل تجلياته، وهذا لربما نتيجة أزمة النصوص المنتجة ذاتها، لكن في المقابل نجد النص الديني يحمل صفة الثبات، ولم يصل إلى النهايات التي عرفتها الأسطورة والفكر الفلسفي وغيره. إن كان هذا تعبيرًا عن انتصار للإيمان على العقل، فيصبح السؤال عن دعوى ظهور الفلسفة في مجتمعاتنا أمرًا مشروعًا، بالأخص إذا عرفنا أن ميلاد الفلسفة الإسلامية قد صاحبه وجود تلك السلطة الفقهية التي كانت ترى في الفلسفة منكرا وجب تحاشيه.

## □ الفلسفة الإسلامية.. هل هو مشروع حلم؟

إن القارئ لبدايات ترجمة الكتب الفلسفية اليونانية يستوقفه نص شهير لابن النديم في كتابه «الفهرست»، يروي فيه لحظة حاسمة لميلاد الفلسفة الإسلامية، فتحت عنوان: «ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد»، كتب يقول: أحد الأسباب في ذلك أن المأمون رأى في منامه كأن رجلًا أبيض اللون، مشربًا حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلح الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، فقلت: من أنت؟ قال: أنا أرسطو طاليس. فسررت به وقلت: أيها الحكيم أسألك؟ قال: سل، قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل؟ قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع؟ قلت: ثم ماذا؟، قال: ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا ؟ قال: ثم لا ثم (...)، فكان هذا المنام أوكد الأسباب في إخراج الكتب. فإن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنقاذ ما عنده من مختار من العلوم القديمة المخزونة، المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع»، حديث خرافة وفي أحسن الأحوال مجرد حلم!»[1].

ما تأويل هذه الرؤيا، لماذا احتاج المأمون وهو الخليفة النافذ إلى حلم يبرّر به ترجمة الكتب؟، لماذا رأى في المنام أرسطو ولم يرَ سقراط ولا أفلاطون مثلًا؟، كيف أسّس الحلم (اللاعقل) إلى دخول العقل؟، الكثير من الأسئلة تطرح، لكن سنحاول أولًا حصر التصور العام للحلم، فما هي الأحلام؟.

قد نضطر لفهم أو تفسير هذا المنام الذي رآه المأمون بأن نمارس القراءة الهرمونوطيقية على هذا النص أو بالأحرى هذا الحلم، ربما سنبدأ فلسفيًا في تشفير هذه الرؤيا. ونتساءل هل

(١) ابن النديم، الفهرست، ص٢٦٣، ٣٤٨.

كان الخليفة المأمون على اطلاع بالفلسفة اليونانية خصوصًا، أم أن أول عهده مع الفلسفة كان مع هذا الحلم. قراءة ما وراء نص هذا الحلم تحيل إلى العكس.

فالسؤال الذي طرحناه: لماذا أرسطو وليس أفلاطون أو سقراط؟ يجعلنا نؤمن أن المأمون استحضر أرسطو العقلاني بدل سقراط الفضيلة أو أفلاطون المثل، لغاية سوسيو- فكرية فرضها الواقع السياسي والفكري السائد آنذاك. فعملية استحضار نص جديد ينتمي إلى ثقافة غريبة عن مجتمعاتنا في مقابل النص الديني الذي يمتلك من القداسة والجلالة. هو في حد ذاته عملية قيصرية سواء على المستوى الفكري أو السياسي، فهو بالتأكيد مغامرة أقدم عليها المأمون.

لذا اعتمد أن يُسائل أرسطو وليس غيره، لسببين اثنين، وهو أن الفضيلة والمثل ليسا بديلين عمّا حملته رسالة الإسلام ممثلة في القرآن والسنة، لكن تعقّل الأشياء حتى النصوص المقدسة، هو سر رؤية أرسطو في المنام.

ولعل هذا ما يفسّره ذاك الصراع والجدل الفلسفي الذي شكّل أهم ملامح الفكر الفلسفي الإسلامي، جدلية النقل والعقل، صراع النص الموحى والفهم الإنساني... فالمعروف أن الحسن في التاريخ الإسلامي هو ما حسن في الشرع، لكن إجابة أرسطو للمأمون كانت ما حسن في العقل، وبهذا لم يؤسس المأمون لميلاد الفلسفة فحسب بل لميلاد عقل إسلامي مغاير تمامًا للتعريف الكلاسيكي للعقل في الثقافة العربية الإسلامية، فلغويًا عقل الدابة هو ربطها.

وآية ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ التي تكرَّرت كثيرًا في القرآن الكريم فسّرت على أساس هذا الفهم اللغوي، أي ربط أي فهم إنساني بالنص الموحى، لكن أراد المأمون أن يؤسس لعقل جديد، عقل يفكر وينقد ويؤوّل إن اقتضى الأمر.

لكن قبل البحث والتقصّي فيما وراء هذا الحلم المتعقل للواقع المعيش آنذاك، سنبحث في معاني ودلالات الأحلام.

## □ الأحلام: دلالاتها الدينية، النفسية والاجتماعية

هناك اعتقاد شائع لدى الناس هو أن للأحلام «معنى» (إنذار، تنبؤ) استشراف للمستقبل، أو هي رسائل من قوى سماوية، أو رسائل من عالم الموتى (الأسلاف)، فقد آمن البابليون والأشوريون أن مصدر الكوابيس أرواح شريرة، واعتقد اليونانيون أن الأحلام رسائل إلهية يوحي بها «زوس» لبعض البشر، أما في الحضارة الإسلامية فتقسم إلى: الحلم والرؤيا، فالرؤيا الصالحة زمنها الفجر ومصدرها الله تعالى وتكون رسالة كفعل سيدنا

إبراهيم ﴿يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾[٢]، أو تنبّؤ مثل ما حدث لنبي الله يوسف، وما أكثر قصص الرؤيا الصالحة، خاصة رؤية النبي ﷺ والصالحين، ولها من السحرية والأعاجيب ما بقي محفورًا في المخيال الشعبي، ويمكن الحديث طويلًا عن رمزية الحلم واللاشعور الجماعي فيه، لكن لا يسعنا المجال للحديث عنه ولا عن الرؤيا الصوفية، التي هي أكثر إيحاءً عبر فكرة الإشراق.

أما في الفكر المعاصر فيرى فرويد أن الأحلام هي الطريق الملكي إلى اللاشعور، وهي ليست استشرافًا ولا وحيًا بقدر ما هي تجسد لتأزم واقع الإنسان، مقابل رغباته وأمانيه بأسلوب رمزي يتبع فيه الدوافع اللاشعورية، أو جدل بين مبدأ الواقع ومبدأ اللذة، فمشاعر الصراع النفسي تنتهي إلى حلم يفضّ هذا النزاع بالتنفيس عن الشحنة وتحقيق التوازن النفسي، هذه أهم وظائف الحلم، لأنه في الأخير تعبير عن دوافع لا شعورية ورغبات مكبوتة، يحول المجتمع (مبدأ الواقع) دون إروائها، فهل كان حلم المأمون نتيجة كبت لرغبة وحل لصراع؟

يرى فرويد في كتابه «تفسير الأحلام» «أن الحلم تحقيق لرغبة..»[٣]، من هذا المنطلق نضيء حلم المأمون بتأويل مادة الحلم[٤] أولاً: رؤية أرسطو بالخصوص دون غيره من الفلاسفة.

لعل هذا يعود إلى ما يرمز إليه أرسطو من عقلانية، عكس أفلاطون مثلًا، الذي كانت تستند إليه الكتابات الغنوصية، مما جعل صفات أرسطو جد رمزية وكأنه نبي!!، «أبيض»، «حسن الشمائل»، نلاحظ أن المأمون سر عندما أخبره أنه أرسطو، زاد سرورًا عندما علّمه أن الحسن هو العقل وهو ما يوافق توجهه «الاعتزالي»، أما الفكرة السائدة في هذا الحلم ليست إلَّا حلًّا لصراع في حياة اليقظة، وتخلص من الرقابة، لكن رقابة من، وأي صراع يراد حله؟

يجب أَلَّا نكتفي بالبعد النفسي للحلم، بل بأبعاده السياسية والاجتماعية كذلك، فإذا كان المأمون حاكمًا مستنيرًا، فكيف يرضى بالاختباء وراء اللاعقل ليبرر أمرًا معقولًا، أهي رقابة الفقهاء القادرين على تأليب العامة عليه أم هي رغبة شديدة ظهرت كحلم؟

من البديهي القول: إن قرار الترجمة لم يكن مرحَّبًا به في الأوساط الدينية المحافظة،

---

(٢) القرآن الكريم، سورة الصافات. الآية ١٠٢.

(٣) فرويد سيجموند، تفسير لأحلام، ترجمة: عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص ١٨٩.

(٤) انطلاقًا من السؤال التالي: إذا عالجنا نصوص التراث الواعية، لم لا نعالج النص الغير واعي؟

ففي سياق آخر تذكر القصص التاريخية «أن ملك الروم سأل أعوانه في إخراج الكتب إلى بلاد العرب، فنصحه مستشاريه بالقبول، لما في الكتب من شرور إذا خرجت من خزائنها، فقام وبعثها»، لعل هذه القصة الأقرب إلى الأسطورة، مصدرها مضاد لما فعله المأمون، لأنها تصف إخراج الكتب على أنه تحرير الشيطان من معقله، وبعث اللعنة إلى المسلمين.

هكذا نعي تشويه الحلم، فلو كان قرار الترجمة بشكل واع ولم يدارَ وراء هذه الحجة لقوبل بالاعتراض والنقد، لكنه رؤيا لها من السحرية واللامعقولية ما لا يعترض عليه فاللامعقول لا يمكن محاجاته ولا رده بالبرهان؛ لأنه بكل بساطة غير معقول كالحب والإيمان والرغبة، فإنها لا تحكمها مستلزمات المنطق، بذلك تتضاءل إمكانية الاعتراض على قرار الخليفة.

تعرفنا عن القامع (الرقابة) قبل الدافع (الرغبة)، لذا نتساءل ما هي الرغبة التي أراد المأمون تحقيقها؟

للحديث عن الرغبة نتساءل مع فرويد «من أين تنشأ الرغبة التي تتحقق في الحلم؟..»[٥].

يقدم فرويد ثلاثة احتمالات لهذا السؤال: «أولًا لعل هذه الرغبة قد استثيرت في النهار ولم تلقَ الإشباع بسبب ظروف خارجية، وفي هذه الحالة يكون النهار قد خلق لليل رغبة معترفًا بها وما تزال غير مشبعة... ثانيًا قد استثيرت في النهار لكنها صادفت إنكارًا ورفضًا ومن ثم تتخلّف كرغبة لم تشبع في النهار وتم قمعها.. ثالثًا.. «إنها رغبة لا تستثار»..»[٦].

للرغبة سلطة، كما أن للسلطة رغبات أهمها تدمير المعارضين، أي حل النزاع بين «الأيديولوجيتين المتصارعتين»[٧]، والمأمون استوحى ما كان سائدًا عند خصومه من الغنوصيين بتلقي التوجيه من «رؤيا صادقة» ولو أن الرؤيا تشيد بالعقل قبل الشرع، ويصبح العقل في الطليعة مقابل رافدين أقل منه «الشرع والجمهور»، وهنا فتوى فقهية من جهة، ومن جهة أخرى مواجهة للعرفانية المناوئة لحكمه، بحيث تحل مشكلة المعرفة إلى مصادر ثلاثة محدودة (بقوله: «ثم لا ثم») تتويجًا للعقل.

إذن البداية الرسمية لترجمة الفلسفة اليونانية كانت حلمًا، القرار السياسي لم يتخذ بشكل واعٍ جرّاء تبصّر ورؤيا مستقبلية لأهمية العلوم القديمة، بل جاء «حلمًا» وكأن حال

---

(٥) فرويد سيجموند، تفسير لأحلام، ص ٦١٧.

(٦) المرجع نفسه، ص ٢١٧.

(٧) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، الطبعة ٤، ١٩٨١، الجزء الثاني، ص ٧١.

الفلسفة لا يستقيم إلَّا وهي متخفية أو متنكّرة!، وتترجم من الآخر بطريقة تعسفية، لم يؤسس لها بفعل الحوار والتفاعل، بل استيراد إيماني أيديولوجي، فتلقي المأمون للأجوبة هو تلقي المريد من الشيخ، التعامل الذي سيطبع تلقينا للوافد اليوناني.

نحمل من كل هذا أن الجو العام لميلاد الفلسفة لم يكن «ترحيبيًّا»، بل لفضّ نزاع داخلي لصالح التيار العقلاني، ونتيجة «طبقة» أو فئة معينة تحمل تطلعات عقلانية، تستعين بها كسلاح ضد الخصوم أو مخلص لمأزق عام، بذلك أصبحت «محنة الفلسفة هي أنها فلسفة المحنة!»، «تنبعث في الأزمنة الحالكة» على حد تعبير هيجل.

هناك مسيرة متوازية وجدلية بين العقل واللاعقل، كون الفكر العربي استضاف العقل من خلال اللاعقل، مما أدخل الفلسفة تحت شرعية غير معقولة، فما يؤسس لميلادها هو «حلم»، وكأنهما يمارسان لعبة التخفي والظهور، فأمام الشتات والفرقة حلم المأمون بإقامة قاعدة مشتركة تعود إليها الفرق المتصارعة لتوحيد منطلقاتها المعرفية، وبحث عن مرجع مؤسس للكل: إنه العقل الكوني.

كما رمز حلمه عن تكبيت اللامعقول للعقل، يستنطق فيه أرسطو الفقيه بلسان عربي ويحدّد مجالات المعرفة في ثلاث مستويات تراتبية لا غير هي: العقل والشرع والجمهور إنها فتوى أرسطو الأصولي.

إذن حلم المأمون جعل من حركة الترجمة في عصره تتّسم بالتنوّع والانفتاح على كل ما هو آخر، لتتجاوز أرسطو واليونان وتتّسع إلى ثقافات مختلفة اللسان والتفكير كالفارسية والصينية والهندية وغيرها، وعليه فلم يؤسّس حلم المأمون لفعل الترجمة اللغوية فقط بل رسخ معنى التواصل الحضاري والثقافي بين مختلف شعوب المعمورة.

# الترجمة والمعنى..

## تواصل وتجديد الثقافة بين زكي الميلاد وفرناند دومون -مقاربة ورؤية فلسفية-

شاشو محمد*

### □ تمهيد

ربما كنت محظوظًا في أني أجريت حوارًا فكريًّا معرفيًّا[1] مع الأستاذ زكي الميلاد[2]، أيام نزوله ضيفًا ومشاركًا في الملتقى الفلسفي الدولي الثاني الموسوم

* باحث بجامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، الجزائر.

(١) تجدون هذا الحوار في مجلة الحوار الثقافي، عدد ربيع وصيف ٢٠١٤، وهي مجلة فصلية أكاديمية محكمة تهتم بالدراسات العلمية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، تصدر دوريًّا عن مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر.

(٢) كاتب وباحث في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة، إلى جانب الاهتمام بالدراسات الحضارية، متفرغ للعمل والبحث الفكري، نشر حتى هذه اللحظة ما يزيد على ثلاثين كتابًا، له مقالة أسبوعية في صحيفة اليوم السعودية، ونشر مئات المقالات الفكرية والثقافية، وعشرات الدراسات في أكثر من ثمانين منبرًا ما بين صحيفة ومجلة ودورية، ومنها مجلات علمية محكمة، وشارك في عشرات الندوات والمؤتمرات والملتقيات العربية والإسلامية والدولية، ويتولى رئاسة تحرير مجلة الكلمة الصادرة سنة ١٩٩٣م، وهي مجلة فصلية فكرية تُعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدّد الحضاري، ومع نهاية سنة ٢٠١٣م أكملت المجلة العقد الثاني من عمرها الزمني (منقول من الحوار السابق الذكر).

بـ: «حوارات في الدين واللغة»، بمداخلة حملت عنوان: «حفريات معرفية في معنى الآخر»، والذي جرت فعالياته بجامعة عبدالحميد بن باديس الواقعة بمدينة مستغانم غرب الجزائر، ما مكنني من التعرّف عن قرب على المشروع الفكري للميلاد، والذي راح يعرفه انطلاقًا من مؤلفاته قائلًا: «إن السمة الغالبة عليها هي سمة التجديد، وإن كلمة تجديد والتجديد هي من أكثر الكلمات التي وردت وتكرّرت في هذه العناوين... وإذا كانت هناك من دلالة على ذلك، فهي تدل على المنحى الفكري التجديدي الذي أنتسب إليه من جهة، واشتغل عليه من جهة أخرى»(٣).

بهذا الوصف نجد الميلاد يصف مشروعه الفكري، وإن تعدّدت محاور التجديد بين قضايا ومسائل عدة، لكنها تشترك جميعها في الهمّ المعرفي المحرك لها.

تطرّق الميلاد في الكثير من مؤلفاته إلى إشكالية الثقافة وتجديدها كراهن معرفي يجب دراسته على اعتبار أنها خصوصية واختلاف إنساني، تسهم حركيتها وانفتاحها في تطور الشعوب وتقدمها، ما يعني ضرورة تغيير الخطاب الذي ساد قرونًا والذي كان سببًا في تقوقعنا وتقهقرنا، نحو خطاب إنساني يأخذ بعين الاعتبار مسألة الآخر والتعدّد الثقافي والحوار الحضاري وغيرها من المفاهيم التي تحتاج إلى عناية وترسيخ داخل الحقل المعرفي العربي الإسلامي.

هذا التحدي المعرفي عالجه أيضًا المفكر الكندي فرناند دومون(٤) بحكم خصوصية الفضاء العمومي الكندي والكيبيكي على وجه الخصوص، الذي هو أشبه بالفسيفساء من حيث التعدّد الثقافي المشكّل لنسيجه الاجتماعي، والذي يجعل من الثقافة محورًا ومنطلقًا لكل تطور إنساني وازدهار حضاري.

في المقابل نجد أن الاهتمام بالترجمة كموضوع وحركة ثقافية-سوسيولوجية مؤثرة في تواصل الشعوب والحضارات تقدّمها أو تأخّرها في تزايد مستمر، من خلال عملية استجلاء المعاني والدلالات والعلامات والرموز أو الحجم عنها، فتاريخ الحضارات قريبها وبعيدها شاهد على الدور المحوري الذي لعبته الترجمة في تواصل الثقافات وتجديدها في استعدائها ونبذها لبعضها البعض.

---

(٣) شاشو محمد، حوار فكري مع أعلام الفكر العربي: زكي الميلاد، شابي نور الدين، عبد الله الأحمدي، ضمن مجلة الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات، التنوّع الثقافي وفلسفة السلم، مستغانم، الجزائر، عدد ربيع وصيف ٢٠١٤.

(٤) فيلسوف الكيبيك كما يلقب، ولد في ٢٤ جوان ١٩٢٧ بمونتمورانسيب الكيبيك بكندا، له كتابات عديدة في علم الاجتماع وفي اللاهوت والشعر ولكن أهمها في الثقافة، أستاذ سابق وباحث بجامعة لافال بكندا، توفي في ١ ماي سنة ١٩٩٧م، تاركًا وراءه دراسات مهمة حول الإنسان والثقافة.

فالترجمة ليست تقريبًا فقط بل هي أيضًا استبعاد واستعباد وإقصاء، وهي بهذا اتصال وانفصال، اتصال الذات مع الآخر وانفصال عنه. إن الترجمة بهذا تكون أمام رهان التوليد من التمايز، «ذلك الرهان القائم بين ثقافات العالم، تلك النزاعات والصراعات والتآلفات والتدافعات، والتداخل والرفض، وذلك التدافع والتجاذب بين كل ثقافات العالم، هو باختصار امتزاج ولكنه ذو محصلة لها مدى أبعد وغير قابل للتوقع»[٥].

إن الغاية هنا في كيفية التعامل مع الترجمة كثِقاف[٦] بكسر الثاء، يفتح الآفاق لنحت المفاهيم والتصورات وتبادلها، وكعلاقة تفرضها الروح الإنسانية الشغوفة دوما بالمعرفة والتعارف، والفتح والانفتاح على الغير وعلى الوافد من الثقافات، كنشاط تاريخي لا ينضب في العمل على تقارب الحضارات وتعارفها، وكرؤية واعية تنتقي ما يلائم خصوصيتها، أهدافها وآمالها.

لقد نظّر «الميلاد» كما «دومون» طيلة عقود من الزمن حول الثقافة وإمكانات تقارب الثقافات وتواصلها، بوسائل وطرق تتمظهر أحيانًا وتختفي في أحيان كثيرة، لعل أهمها الترجمة. ومنه سننطلق من طرح السؤال التالي: بأي معنى من المعاني يمكن أن نتحدث عن الترجمة؟ وكيف نظّر كل من الميلاد ودومون للتجديد والتواصل ومدى تأثير الترجمة في ذلك؟

## -١-
## الترجمة بأي معنى؟

بدايةً دعنا نستشعر أهمية الترجمة مع أنطوان مقدسي حين يقول: «كان لنا في غابر الزمان أجداد شأنهم شأن النسر لا يرضى أن يعيش إلَّا على القمم، هؤلاء دشّنوا رحلتهم إلى الحضارة بالترجمة، بدؤوها بكتاب العبارة لأرسطو وأنهوها كترجمة بكتاب السماع الطبيعي أيضًا لأرسطو، ولم يخطر ببال أحدهم إذ ذاك طرح مشكلة المصطلح. كان العربي إذ ذاك ينشئ ثقافة من مستوى الإنسان، ويبني حضارة تطور التاريخ الإنساني... أولئك كانوا في

(٥) محسن بوعزيزي، التعبيرات الاحتجاجية والمجال الاجتماعي، تونس: الدار العربية للكتاب، ط١، ٢٠٠٩، ص٣٣.

(٦) يسمي الأستاذ محمد شوقي الزين الثِّقاف في كتابه الموسوم بـ: الثقاف في الأزمنة العجاف، صفحة ٧٣ ذلك القالب، المادي والنظري، الذي به يتقوّم الطبع والرؤية والسلوك، حيث الثقاف المادي هو المخزون التراثي والعقل المدوَّن (بالمقارنة مع المخزون لتبادل الصفقات) والثقاف النظري هو مجموعة من التصورات أو التمثّلات التي تشكّل المنظومة الفكرية للمجتمع .وقد يتّخذ الثقاف أيضًا دلالة (المثال)، ليس بالمعنى المجرّد لأقنوم مفارق يقتضي الإذعان والاحتذاء، ولكن كنموذج يكون بمثابة المعلم الذي يمكن السير وفقه في شكل معيار، ويضعه كمقابل للمقولة الإنجليزية «نموذج» (pattern) أو للمقولة الفرنسية «إيتالون» (étalon)...

موقع النسر... فأين هو اليوم موقعنا»(٧).

من هنا نجد أن الترجمة كانت ولا زالت تلعب دورًا بارزًا في التقريب والتواصل بين الثقافات، بل وفي إحيائها وتجديدها من جديد كلما دعت الضرورة، وكلما بدأ يأكل الصدأ أعضاءها الحيوية، «لذلك نجد الترجمة ناشطة في كل الثقافات المندفعة في إحياء لغتها وتوسيع آفاق فكرها ومدى وجودها، فالآخر المختلف هو ذاك المجهول والغامض والمخيف، والترجمة هي بداية تفكيك لسحره ووهجه بأن تجعله مقروءًا ومفهومًا ومفسرًا»(٨).

إن الترجمة هنا في علاقة عضوية لا انفصام بينها وبين الثقافة، تتجاوز معرفة وظيفة المعرفة نحو وظائف الفكر اللغوي والأسطوري والديني أي في كل الأشكال التعبيرية للثقافة، فهي بهذا تقرب الوافد من الثقافات الأخرى وتعرفه لنستطيع استعماله واستغلاله وفق السياقات حتى يصبح له وظيفته في الثقافة الوافد إليها.

فلا يمكن تجاوز الاختلاف الموجود بين الثقافات إلَّا من خلال الترجمة، والتي يراها الميلاد في مفهوم التعارف انطلاق من الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(٩)، فهذا المفهوم في نظر الميلاد «يعبّر عن رؤية إسلامية نستوحيها من القرآن الكريم»(١٠).

والميلاد بهذا يقرّبنا من مفهوم الترجمة على اعتبار أنها الوسيلة والطريقة التي تمكّننا من التواصل مع الآخر المختلف، والتعرّف على ثقافته ومكوناته الفكرية والروحية، كما يرى أن هذا المفهوم «يشترك في نسق معرفي متقارب أو متجاور مع مفهوم التواصل الذي عرف به المفكر الألماني البارز يورغن هابرماس، والذي حوّله إلى فلسفة أطلق عليها التفاعلية التواصلية... والفارق الرئيسي بين المفهومين أن مفهوم التواصل عند هابرماس يرتبط بحقل المعرفة أو هكذا حاول ربطه، فتحدّدت علاقته بالعقل. أما مفهوم التعارف فيرتبط بحقل الاجتماع، فتحدّدت علاقته بالمجتمع والجماعة والناس»(١١)، أي التواصل بين الثقافات والأمم والحضارات.

---

(٧) صابر جمال، الترجمة وعلاقتها بالفلسفة، اللغة العربية، والفضاء الجامعي، ضمن مجلة: الحوار الثقافي مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم، مستغانم، الجزائر، عدد خريف وشتاء ٢٠١٥، ص٧٤.

(٨) دايفيدجاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ت: وجيه قانصو، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٧، ص٩.

(٩) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(١٠) زكي الميلاد، تعارف الحضارات، فكرة وتطورًا ومصيرًا، دمشق، سوريا: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٦، ص١٩.

(١١) زكي الميلاد، تعارف الحضارات، الفكرة والخبرة والتأسيس، مجلة الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم، مستغانم، الجزائر، عدد خريف وشتاء ٢٠١٣، ص ١٩.

-٢-

## الثقافة والترجمة

إذا ما عدنا إلى مفهوم التعارف الذي يعطيه لنا الميلاد، فإننا نجد أن التعارف يشمل كل مكونات الثقافة من فن وأساطير وأديان وعادات وتقاليد، أي كل الأشكال التعبيرية لثقافة الوافد، وحجته في ذلك أن كلمة «الناس» في آية التعارف تطلق على الناس كافة، ولا تقبل التجزئة[١٢].

ما يعني أن للترجمة هنا دور التعرّف على كل الوظائف الخاصة بتلك الثقافة الوافدة، فكما «أن الفكر اللغوي الحديث يبحث في البنية الداخلية والوظيفية للغة، كذلك يجب البحث عن البنية الداخلية والوظيفية للدين والفن والمعرفة العلمية»[١٣]، أي في كل مكونات الثقافة عبر تجاربها العديدة والمختلفة تاريخيًّا، «فالآخر ليس جوهرًا ثابتًا، ولا يمثّل حالة كلية، ساكنة وجامدة، وإنما هو محكوم بصيرورة زمنية وتاريخية، يتغيّر فيها حال الآخر وطبيعته من زمن إلى آخر، ومن طور تاريخي إلى طور آخر»[١٤].

إننا بهذا أمام معرفة الرمز والعلامة كما يشير إليه أرنست كاسيرر فيلسوف الثقافة، فالإنسان عبر ارتحاله مع الزمان أنشأ واخترع رموزًا من خلال تفاعله مع مختلف تصوراته للواقع والعالم والإنسان، وهي تعبير عن تطور أشكال الوعي لديه.

-٣-

## الثقافة والرمز

بالعودة إلى الاشتقاق اللغوي للرمز فإنه مشتق من الكلمة اليونانية «symbolon»، والتي هي «مشتقة من الفعل «symballein» الذي يعني «وصل، جمع، قرن»، ذلك أن الانسان اليوناني إذا ما ابتعد وسافر وهاجر، يقوم بقطع سهم أو شيء ما إلى جزأين، يحتفظ بجزء ويعطي الجزء الثاني لصديقه أو أحد أفراد عائلته، وعند العودة واللقاء يتم جمع أطراف ذلك الشيء كعلامة للقاء»[١٥]، فهو بهذا يشير إلى الربط والوحدة، ما يعني أنه

---

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٠.

(13) cassirer Ernest, essai sur l'homme, éd de minuit, paris, 1975, p35.

(١٤) زكي الميلاد، حفريات معرفية في معنى الآخر، مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي الثاني حول: حوارات في الدين واللغة، قسم الفلسفة، جامعة مستغانم، الجزائر، د.ط، ٢٠١٣، ص١٥.

(١٥) الزواوي بغورة، التقليد والتجديد في الفن والثقافة، وجهة نظر فلسفية، ضمن كتاب سلسلة الأنوار: الرهانات السوسيو-ثقافية للفنون، جامعة وهران، د.ط، ٢٠٠٣، ص٥٢.

مرتبط بخصوصية تلك الثقافة من تلك.

أما من حيث الدلالة فللرمز دلالات عديدة تعدّدت بتعدّد الخبرات والتجارب الإنسانية نفسها، فنجده يأخذ «المعنى التماثلي، فالميزان على سبيل المثال، الذي يزين قصر العدالة عبارة عن رمز العدالة، وهنالك المعنى السيميائي الذي يظهر في استعمالنا للرمز في مجال المنطق والرياضيات، كما أن هناك مستوى آخر للرمز هو المستوى البلاغي والمجازي الذي يؤدي أو يستدعي إلى التأويل»(١٦).

وفي الدلالات الثلاث السابقة حضور للترجمة، على اعتبار أن الرمز تعريف لطاقات فكرية في علامات ورموز حسية واقعية، «فطبيعة علمية الرمز تتمثل في خلق علم يعلو على الإشارة الحسية ويغلفها به... شأنه في ذلك شأن التصورات، بل إنه يخلقه ويكوّنه ويبنيه وينظّمه»(١٧).

إن الرمز بهذا انعكاس دلالات فكرية في علامات حسية داخل واقع ونطاق تجربة إنسانية معينة، وهذا ما تفطن إليه كاسيرر حين راح يدعو في مشروعه الهادف إلى إقامة نحو أو منطق للثقافة يعمل على دراسة بنية الرمز وتطوّره تاريخيًّا وفق منظور يأخذ البعد الإنساني المشكل له، فالرمز في نظره مر بثلاثة «مراحل أساسية: مرحلة المحاكاة البسيطة «mimétique» وهي مجرد إعادة انتاج شيء من الأشياء، ومرحلة المماثلة «analogique»، وهي تصور شيء من الأشياء من خلال خواصه، والمرحلة الثالثة هي مرحلة الرمزية «symbolique» الخالصة. وتتماثل هذه المراحل مع الوظائف اللغوية، فوظيفة التعبير تتوافق مع مرحلة المحاكاة وإدراك الأشياء، ووظيفة التصور مع العلاقة بين الأشياء وهي مرحلة المماثلة، والوظيفة الدلالية مع مرحلة الرمز - العلامة»(١٨).

ما يعني أن للرمز دلالات تعبر عن خبرة إنسانية، وهو ترجمة لتلك الدلالات الفكرية في قالب محسوس أو مرئي أو مسموع يعبر عن تجربة تلك الثقافات، ويحفظ وجدانها مهما طال الزمان، إنه ذلك المعقد المعاش داخل نسيجها الاجتماعي والذي يعبر عن الإنسان ككينونة تحمل مشاعره وانفعالاته وآماله.

هذا التصور يراه دومون في المسافة التي يعطيها بين الذات والعالم كتواصل ومثاقفة، فالإنسان في نظره يخلق لنفسه رموزًا تعبّر عن كينونته ووجوده وعن تجربته المعيشة، انطلاقًا

---

(١٦) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(١٧) مجدي الجزيري، الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، د.ط، ٢٠٠٢، ص٢٥.

(١٨) الزواوي بغورة، التقليد والتجديد في الفن والثقافة وجهة نظر فلسفية، مرجع سابق، ص٥٣.

أولًا من تجربته المحلية ومما يكتسبه من الوافد إليه من الثقافات ثانيًا عبر أقلمتها وتبيئتها وفق السياقات والدلالات المحلية حتى تندمج وتصبح ذات خصوصية محلية.

والرمز عند كاسيرر يحمل جانبين: جانب إيجابي وآخر سلبي، «الرمز بوصفه منتوجًا والرمز بوصفة عملية، فالرمز المنتوج مجرد أثر فيزيائي يبعث نحو فكرة معينة أو نحو موضوع معين، وتكون وظيفته الإنابة أو الإحالة «substitution» عن الأشياء، أما الرمز العملية فهو إعطاء شكل للتعبير بواسطة الفكر، وهو ما يسمى بعملية الترميز «symbolisation»، والوظيفة الأساسية للرمز العملية هو البناء، بناء المعطيات الحسية»[١٩].

وهذا ما يشير إليه دومون في كتابه الموسوم بـ: مكان الإنسان، الثقافة بوصفها مسافة وذاكرة، إذ يرى في أن الأنسان دائم البناء والتركيب، بناء الرموز وتركيبها انطلاقًا من وضعياته وتجاربه وتحدياته واحتكاكه بالواقع والوافد إليه، فالإنسان ينتج الرموز إما في قوالب حسية أو قوالب لغوية تعبر عن رؤيته لذاته وسلوكه وللوجود والعالم.

يقول دومون: «عندما أتناول الكلمة فإنني لا أحصر ذاتي داخل اللغة السابقة التي توفر لخطابي عناصر النطق، آخذ أيضًا لحسابي نوعًا من المسافة بين معنى أول لعالم مشتّت في الأفعال الخاصة بسياقي الجماعي، وعالم ثانٍ حيث يسعى مجتمعي التاريخي لاكتساب دلالة منسجمة مع ذاتها كأفق مطلوب. هذه المسافة والقطبان اللذان يدلان عليها هي ما ينبغي إدراكه من مفهوم الثقافة»[٢٠].

بهذا المعنى فإن الرمز مرتبط بالثقافة، على اعتبار أنه إنتاج للواقع وللتجربة الإنسانية المعاشة ما يجعل منه نشاطًا إنسانيًّا على الدوام، كما أنه واسطة تعبير ومعنى حول العالم والوجود والإنسان، إنّه تمثيل للأشكال الثقافية المختلفة من لغة ودين وأسطورة وفن ومعرفة علمية.

- ٤ -

## التفاعل الثقافي بين الميلاد ودومون

ينتقد الميلاد عدم استثمار الباحثين العرب والمسلمين في مخزونهم الدلالي والمعرفي للثقافة الموجود في الإرث الدلالي للغة العربية لتوليد مفهوم أصيل عنها، والذي يراه لا يختلف عن الدلالات الموجودة تاريخيًا في القاموس اللغوي الغربي، «فالثقافة كلمة عربية

(١٩) المرجع نفسه، ص٥٤.

(20) fernanddumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, Montréal, Hurtubise-HMH, 1968, p41.

كانت معروفة عند العرب في عصر ما قبل ظهور الإسلام وما بعد ظهوره، ومتداولة في اللسان العربي الفصيح. ولسنا بحاجة لأن نبرهن على ذلك، فقد وردت وتكرّرت في الشعر العربي القديم، وهو ديوان العرب، وتطرّقت إليها معظم وأشهر معاجم اللغة العربية القديمة والحديثة، مثل (لسان العرب) لابن منظور، و(معجم مقاييس اللغة) لابن زكريا، و(أساس البلاغة) للزمخشري، وصولًا إلى (المعجم الوسيط) الذي أصدره مجمع اللغة العربية في القاهرة»[٢١].

ومن المعاني والدلالات التي يستقيها الميلاد من اللغة العربية لكلمة ثقافة نجد: الحذق والمهارة، الفطنة والذكاء، التهذيب وتقويم الاعوجاج، إلّا أنها تبقى بالنسبة له حبيسة السياقات التي جاءت على إثرها ولم ترتق إلى المفهوم، وأن هذا الأمر لن يتأتّى إلّا من خلال التفاعل والالتفاف عليها، وترقية العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث يحثّ ويحضّ الفاعلين في الحقل الاجتماعي والإنساني، على ضرورة العناية بالإرث الخلدوني.

يقول الميلاد: «نحن بحاجة إلى التراث الاجتماعي الذي خلّفه لنا ابن خلدون وغيره، ليكون جزءًا أساسيًّا من السياق التاريخي الذي نتتبع فيه التأمل والتفكير لفكرة الثقافة من جهة، ولاختبار هذه الفكرة من جهة أخرى، حتى نقلب الثقافة على اختلاف دلالاتها ومعانيها، وتعدّد فلسفتها وحكمتها، إلى أن نصل للمعنى المركب الجامع لكل تلك المعاني والدلالات»[٢٢].

فالأمر إذن يتعلّق بالانتقال من الثقافة إلى فلسفة الثقافة حتى نستوعب كل تلك المعاني التي تركها الإرث الفكري واللغوي العربي والإسلامي، «فقد جاءت فلسفة الثقافة لكي تؤكد على ضرورة الحاجة إلى كل التعريفات المطروحة والمتداولة حول الثقافة، وأنه لا فائدة من المفاضلة بين جميع تلك التعريفات، والتي لا ينفي بعضها بعضًا، فكل واحد منها لا يخلو من تخلّق ولمعان. وبالتالي فليس هناك تعريف بمفرده هو الذي ينفرد بتعريف الثقافة، أو يستطيع الإحاطة الكلية والتامة بها، لكن مجموع تلك التعريفات تستطيع أن تعرف الثقافة، وتحيط بهويتها وماهيتها، وبعناصرها ومركباتها، لهذا يجب أن نأخذ بمجموع تلك التعريفات، وهذه هي مهمة فلسفة الثقافة»[٢٣].

على العكس من ذلك وجد دومون أمامه إرثًا استثمر في كلمة الثقافة خاصة بعد

(٢١) زكي الميلاد، هل توجد لدينا نظرية في الثقافة؟ بيروت، لبنان: مجلة الكلمة، العدد ٤٠، السنة العاشرة، صيف ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ.

(٢٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٣) زكي الميلاد، المسألة الثقافية.. من بناء نظرية في الثقافة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥، ص٢٤٧.

تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية واستقلاليتها عن الفلسفة، وهذا منذ أن دخلت كلمة ثقافة الحقل الإنساني، ويقصد هنا عصر الأنوار، أي جعلها خاصة بالإنسان وملتصقة به، ومن دون العودة إلى مختلف المفاهيم الخاصة بالثقافة، فإن دومون يرى في الثقافة تلك المسافة بين الذات وذاتها لفهم العالم وإدراكه أي رؤيته، «فالثقافة بالنسبة للإنسان المسافة بين الذات وذاتها، فهي في الوقت نفسه أصل الكلام وموضوعه»[٢٤].

والثقافة عنده ثنائية أو كما تسمى مضاعفة «(le-dédoublement de la cutture)، فالإنسان كما يرى دومون يجد نفسه أمام ثقافة أولى التي يسميها (المعطى) «الذي يكتسبه الفرد في بيئته العائلية والاجتماعية، لأن هذا المعطى هو مجموعة من التقاليد العادات والرموز والنماذج كانت موجودة قبل الفرد وتحصّل عليها كذخائر وسمات ينتمي اليها ويشكل هويته بها، وثقافة ثانية يعتبرها التركيب وطريقة في إضفاء المعنى على المعطى بأقلمته والكشف عنه في السياق»[٢٥].

- ٥ -

## الثقافة كتجديد وتواصل

إن تحليلنا للمفهوم الدوموني يدفعنا إلى القول بأن الثقافة دائمة التجديد والتواصل، سواء من ذاتها أي داخليًّا أو من خلال استقاء عناصر ثقافية أخرى وافدة، ولو تأمّلنا في تاريخنا الإسلامي نجد أن التخلّف بدأ مع الانقطاع وعدم التواصل مع الفكر الإنساني والثقافة العالمة، فالإسلام كثقافة وفكر هو معطى إلهي كان دائم التركيب والتفاعل مع ما هو إنساني من خلال الفاعلين فيه، الذين كانوا يخضعونه لسياقاتهم وتجاربهم المعرفية والتاريخية، أو كما يُسمّى الاجتهاد.

وهو المنطلق الميلادي نفسه الذي يرى أن «التجديد الثقافي نعني به ما يقابل الجمود الثقافي في المفاهيم المتجدّدة، تلك المفاهيم التي تزوّد العقل بحيوية وصحوة في فهم الواقع ومتغيّراته، والزمن وتحوّلاته، التي يترتب عليها كيفية تنزيل الأفكار والمفاهيم على الواقع؛ لأن الحركة في الأفكار تتحقّق في معايشة هذه الأفكار مع الواقع ومن غير هذه المعايشة تصاب الأفكار بالجمود»[٢٦].

---

(24) fernanddumont, le lieu de l'homme, la culture comme diſtance et mémoire, op.cit, p11.

(25) Ibid ,p51.

(٢٦) زكي الميلاد، التجديد الثقافي في مناهج التغيير الإسلامي المعاصر، بيروت، لبنان: مجلة الكلمة، العدد٣، السنة الأولى ١٩٩٤م/ ١٤١٤هـ.

فالتجديد لا يكون إلَّا من خلال حركية ثقافية دؤوبة، وتواصل مستمر مع الآخر وفق خطاب مفتوح يأخذ ما يأخذ ويستبقي منه ما يستبقي، ما يعني أن «الجمود الثقافي نمطية عقلية في التفكير والمنهج، والتجديد الثقافي نمطية أخرى تختلف في التفكير والمنهج»(٢٧).

ويمكن للثقافات أيضًا أن تتجدّد من الثقافات التي تسبح معها وداخلها، ولا تتمظهر للعيان بحكم أنها المهيمن، وهذا ما نجده في الثقافات غير الإسلامية التي لبست الثقافة الإسلامية ورسّختها داخل مجتمعاتها، فهذه الثقافات نجدها موغلة في التاريخ تسبق الإسلام زمانيًا ومكانيًا انخرطت بحكم الفتوحات في الثقافة الإسلامية، لكنها بقيت محافظة على الكثير من عناصرها الثقافية السابقة، والتي كانت ولا زالت ذخرًا تتجدّد من خلاله الثقافة كلما استدعت الضرورة وتغيّرت السياقات والرهانات.

ما يعني أن تلك الثقافات بقيت في تواصل مع ذاتها لأجل ذاتها، وهي دائمة الاشتغال داخل سياقاتها الثقافية العديدة والمختلفة، لكنها تختار رؤيتها للعالم وفق ما يناسب آفاقها وسياقاتها، وهذا ما يشير إليه دومون حين يقول: «لا يمكن للأشخاص إدراك كل القيم الضمنية في النماذج والمعايير التي تعمل فيهم، فلا يمكن لوعيهم المفكر أن يساوي الثقافة الأولى، فكأنهم يختارون ويجبذون في هذه الثقافة بعض المعايير والقيم لجعلها مثال الرؤية الصريحة للعالم»(٢٨).

بهذا فالتواصل والتجديد خاصية وسلوك أصيل في الإنسان، ما يعني أنها ثقافة إنسانية تعمل على وضعه في أحسن الوضعيات والرؤى انطلاقًا من التجارب والسياقات والوضعيات التاريخية التي تواجهه، «فالبحث في مفهوم الإنسان يراعي مبدأ الذاتية ويمنح مكانًا للآخر كفاعل في هذا الوجود، لم يقتصر فقط على الجانب الفلسفي بل طال مجالات العلم والثقافة، القانون، السياسة، والفن... وغيرها من المحطات التي شهدت انزياح مفهوم الذات والوعي والآخر من مجرّد أسئلة أنطولوجية تحمل أبعادًا ميتافيزيقية وأحيانًا أخلاقية، إلى المجال العملي، فالنقاشات خاضعة هي كذلك لمحددات زمكانية، تتموضع في سياقات اجتماعية من حيث إن المشاركين في التواصل ليسوا أرواحًا خالصة، وإنما هم كذلك مدفوعين بدوافع أخرى، غير كزنهم ساعين لبلوغ الحقيقة المشتركة، بل هم مقيدين ببعض ضوابط العالم المعيش»(٢٩).

---

(٢٧) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(28) fernanddumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, op.cit, p124.

(٢٩) العربي ميلود، المقاربة التأويلية للنظرية التواصلية، الغيرية عبر ممر التواصل، ضمن فعاليات الملتقى الدولي الثاني حول: حوارات في الدين واللغة، مرجع سابق، ص١٧٤.

-٦-

## خاتمة

إن الغاية هنا توضيح الرؤيتين الميلادية والدومونية، لتحريك الراكد فينا، الذي كان ولا زال يسمّم كل من يغترف منه أو يستحم به، نحو خطاب يفتح الآفاق ويحمل همَّ الآمال المقهورة والملجومة.

لقد عمل الميلاد ولا زال كما فعل دومون في وضع ميكانيزمات فكرية تراعي خصوصية الإنسان أينما كان، فالتجديد لا يكون إلّا من خلال الانفتاح على الآخر كشريك توحدهم الميزة الإنسانية، ما يعني ضرورة التحرّك من دون تأخير ومن دون حسابات ضيّقة، وأحكام مسبقة تحقر أو تلغي الآخر، خاصة في ظل التغيّرات التي يشهدها العالم والتي طالما كانت الثقافات المحرك الرئيس لها، نحو منحى آخر يجعل من المساواة والحرية المسؤولة مبدأ له، يجعل من التعايش بين الثقافات في هذا العالم ممكنًا.

# إستراتيجية الإبداع الفلسفي
## في ضوء الترجمة عند طه عبد الرحمن

الدكتور محمد عيساني*

عرف الفكر العربي المعاصر في النصف الثاني من القرن العشرين، العديد من المشاريع، تنوّعت في مراميها للخروج من نفق التبعية، وذلك لما لقيته الأمة الإسلامية من عنت شديد من جرّاء أوضاعها، زادها يأسًا وإحباطًا، فارتهن الشرق لحضارة الغرب في كل المجالات الحياتية اقتصاديًّا وسياسيًّا وثقافيًّا. وتبعًا لذلك وقع الكثير من أهل النظر والإبداع، كما يقول الدكتور طه عبدالرحمن، من المفكرين العرب الحدثيين في تقليد الحداثة الغربية، تقليدًا أضرّ بإنسانيتهم وهويتهم الحضارية.

في هذا الإطار يتَّجه المشروع التجديدي الذي وضعه المفكر الإسلامي طه عبدالرحمن نحو تحرير المثقف العربي من آفة التقليد، وتوجيهها نحو فضاء إبداع جديد يقضي من خلاله على اغتراب هذا المثقف واستلابه، ويتحقّق هذا التحرّر من الاغتراب عبر تخليص المثقف العربي من قوالب الفكر الغربي، التي حجمت فكره وأدخلته دوامة اللاحضور في ساحة الفكر والمثاقفة.

وما يشغل طه عبد الرحمن اليوم هو كيف يظفر بجواب عن سؤال: ما السبيل إلى إبداع فلسفي حقيقي في سياق واقع تبعية الفلسفة العربية للترجمة؟

* معهد اللغات والآداب، المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشريسي، تيسمسيلت، الجزائر.

من هنا وجب التساؤل بالمماثلة عن وضع الفلسفة في سياقنا الثقافي الراهن، «فقد كانت هناك أسماء فرضت نفسها لا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي فحسب، بل وفي تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة، حيث أصبحت هذه الأسماء تمثّل مراحل من تاريخ الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني، فكانت تركيبًا شخصيًّا لما سبقها ومصدرًا لتأثيرات متنوعة في اللاحق عليها»[١].

ونذكر على سبيل المثال الكندي في العصر العباسي الأول، وما يدل على حالة الضعف التي عليها الفلسفة في سياقنا الثقافي المعاصر، هو أنه لا توجد أسماء بارزة استطاعت أن تفرض ذاتها على ساحة الفكر الفلسفي، «وأن تكون لها المكانة ويكون لها الأثر الذي كان للفلسفات العربية الإسلامية السالفة الذكر»[٢]، بل إنتاجًا للآثار الفلسفية، هذه الإنتاجات ينقصها الرابط الداخلي، إنها تشبه التعاضد في العمل الفلسفي، عوضًا عن النزاع بين النظريات، التي تدل خصوماتها على تضامنها الداخلي وخصوبتها الفكرية.

كذلك هو الحال في واقعنا الفلسفي، حيث لدينا «تعارض بين تراكم إنتاج فلسفي يمكن أن نصفه بأنه تربوي تعليمي وتوصيلي للمعرفة الفلسفية، وبين الحاجة إلى فلسفة يمكن أن تقودنا مباشرة إلى التفكير في القضايا الفلسفية المطروحة، أو تكون مساهمة في إغناء الفكر الفلسفي المعاصر على الصعيد الإنساني»[٣].

إن هذا الأمر يعكس مدى غياب فكرة الحوار الفلسفي الجاد، الخالي من التوافق الكاذب والصمت المتبادل، «لا بد من وجود مشكلات مشتركة تتوجه إليها الفلسفات المختلفة متبادلة بصددها الحوار، وهذا ما يغيب في كثير من الأحيان، مع أنه ضروري لقيام الفلسفة وعودتها إلى دورها الحي الذي بدأت به، والذي رافقها مع كل فلسفة حقة كان لها تأثير كبير في تاريخ الفلسفة»[٤].

نحن في حاجة إلى فلسفة، حتى وإن كانت من الماضي، لكن لديها القدرة على مساعدتنا على التفكير في حل مشكلاتنا الإنسانية الجديدة، لم تكن قد عرفتها هي من قبل، وهذه هي قوة الفلسفة الحية وقدرتها على الاستمرار في التجاوب مع المشكلات الجديدة.

وهذا ما يؤكده هوسرل عندما يقول: «إن الحنين إلى فلسفة حية، قد أدى في أيامنا هذه إلى نهضات كثيرة، إننا نسأل: ألّا تقوم النهضة الوحيدة المنتجة حقا، على إثارة تأملات

(١) محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، المغرب: إفريقيا الشرق، (د. ط)، ١٩٩٩. ص ٨٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٨٣.
(٣) محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص ٨٤.
(٤) المرجع نفسه، ص ٨٤.

ديكارتية من جديد، لا لكي نتبناها في كل أجزائها دون شك، وإنما لكي نكشف قبل كل شيء عن المعنى العميق للعود الكامل إلى «أنا أفكر» الخالص؟ ولكي نُحيي من بعد القيم الخالدة التي تصدر عنه؟»(٥).

ولأن الفلسفة لا تكون دون تاريخها، فإن الفلسفة الحية المطلوبة في هذا المقام، هي تلك التي تكمن في العودة النقدية إلى المذاهب الفلسفية السابقة، وإعادة النظر في القضايا الفلسفية المطروحة، من حيث معالجتها والمنهج المتبع في تحليلها، وبهذا لا تكون مجرّد اتِّباع وتكرار لمضمون سابقاتها.

لقد حان الوقت لإحياء نزعة هوسرل الإصلاحية في أن نُخضع الإنتاج الفلسفي، الذي تعجّ به ساحتنا الثقافية في أيامنا هذه إلى انقلاب ديكارتي، وأن نباشر في تأمل جديد في هذا الإنتاج، «بما فيه من خليط مضطرب من التقاليد الكبيرة، ومن البدايات الجديدة، (...) أليست فوضى الوضع الراهن نتيجة لفقدان اندفاعات التأمّلات لما كان فيها من حيوية أولى، بسبب اختفاء روح المسؤولية الفلسفية الأساسية؟ ما المعنى الجوهري لكل فلسفة حقيقية؟ أليس هو السعي إلى تحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن في سبيل أن نجعل منها علمًا مستقلًا حقيقيًّا، يتحقّق بفضل البداهات الأخيرة المستمدة من الذات نفسها، ويجد في هذه البداهات تبريره المطلق؟»(٦).

من هذا المنطلق يريد الوعي الفلسفي العربي المعاصر، أن يُكوِّن لنفسه، من خلال واقعيته التاريخية، وعيًا جديدًا، لا أن يكون استمرارًا لوعي قديم، ونقطة انطلاق نحو شمولية جديدة، وتقوم هذه الإرادة لدى الوعي الفلسفي العربي المعاصر، على أساس القطيعة مع الوعي الغربي بناء على التناقضات الكامنة في شموليته الفكرية التي هيمن بها منذ قرون، ولا تزال مظاهر هيمنته مستمرة على الفلسفة العربية على الخصوص.

إن الفلسفة العربية المعاصرة، «تريد أن تقوم على أساس تجاوز التناقض الذي وقع فيه الفكر الغربي منذ انطلاقته الحديثة بين دعواه الشمولية وطموحه في ذلك، وبين عدم قدرته في الوقت الراهن على استيعاب عمق كل المشكلات المطروحة على إنسانية الزمن المعاصر»(٧).

هذا التناقض يستشعره كل مثقف عربي عندما يريد أن يستعيد الفكر الغربي، لمعالجة مشكلاته اليومية، فيجد نفسه بين مطرقة تقليد واستمرار هذا الفكر، فيصبح مجرّد صدى

(٥) هوسرل، عن محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص ٨٥.
(٦) المرجع نفسه، ص ٨٧.
(٧) محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص ٢٨.

وموطن له، وسندان التوجهات العلمية الساعية إلى تغيير المجتمع وتحريره من رواسب الهيمنة على جميع أصعدتها.

يقول محمد وقيدي في كتابه «بناء النظرية الفلسفية»: «لقد كانت الفلسفة الأوروبية التي انطلقت من «الأنا أفكر» الديكارتية عقلانية، لأنها كانت في البداية تعبيرًا عن طموح الإنسان الأوروبي زمن نشأتها في بناء مجتمع جديد. ولكن هذه الفلسفة غدت لا عقلانية عندما ارتبطت «الأنا أفكر» بمقولات أخرى: أنا أستعمر، أهيمن، وأوجه التطوّر المادي والفكري للآخرين. وبين مكانة الفلسفة الأوروبية في الماضي بفضل تعبيرها عن طموحات مشروعة، وما هي عليه في الوقت الحاضر من عدم قدرة على استيعاب مشاكل وطموحات جديدة، تريد الفلسفة في العالم الثالث، ومنه العالم العربي أن تملأ فراغًا نظريًّا تجد فيه نقطة انطلاق»[٨].

ما يسمّى إبداعًا، هو أن تكون مساهمة المفكر العربي، بناء على المعطيات الخاصة، في بناء النظرية الفلسفية الإنسانية الشاملة، عن طريق «إعادة القوة إلى «الأنا أفكر» وذلك بإعادة النظر في كل النتاج الذي تولد عن «الأنا أفكر» في مرحلتها الأولى منذ ديكارت إلى الآن. على أن هذه الإعادة للنظر لا تعني الرفض المطلق، بقدر ما تعني الفحص النقدي لكل هذا التراث الفلسفي»[٩].

وللمفكر العربي اليوم الفرصة السانحة في إعادة النظر في مشكلات العالم المعاصر التي لم تجد لها مكانًا ملائمًا ضمن الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

## □ طه عبد الرحمن وحق الاختلاف الفلسفي

ومن هنا تأتي مشروعية السؤال «التحرري» في المشروع الفكري لطه عبدالرحمن، حول كيفية تحرير القول الفلسفي والتأسيس لحداثة إسلامية، ودرء التقليد، وذلك لما رآه ولمسه من استغراق القول الفلسفي العربي في التقليد، «فالمتفلسفة العرب المعاصرون يؤوّلون إذا أوّل غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين...»[١٠].

---

(٨) المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٩) محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت، لبنان: دار الطليعة، الطبعة الأولى ١٩٩٠، ص ٣٠.

(١٠) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ١٢.

وهذا يعني في نظره أن المتفلسفة العرب المعاصرين لا يضعون المصطلحات إلَّا ما جاء به غيرهم، ولا يستعملون الجمل إلَّا ما استعمله غيرهم، فغاب عن ذهن المتفلسف حقيقة اختصاص كل أمة في وضع الاصطلاح والتركيب والبيان. ونقل طه عبدالرحمن عن ابن سبعين، في كتابه «بد العارف»، تحقيق جورج كتّورة، دار الأندلس، بيروت، أنه -أي ابن سبعين- انتقد ابن رشد الفيلسوف على تقليده أرسطو في كل شيء، حتى لو قال -أي أرسطو-: إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده.

فقد وجد طه عبدالرحمن أن مفكري الإصلاح في العصر الحديث والمعاصر، قد اتّخذوا من العقلانية الغربية منهجًا ومنطلقًا في التفكير، وربطوا كل تقدّم بانتهاج العقلانية الغربية، وبنوا مجدهم وشهرتهم على ما تساقط عليهم من مناهج وأفكار.

ومشروعه الفكري في جملته، يُقدّم للفكر الإسلامي الحديث، «ما به يتم الخروج من نفق التبعية الذي افتقدنا فيه ملامح وجودنا، ومن نفَق الارتهان لفكر أزرى بحقيقتنا الإنسانية، وعرَّضنا لمزيد من التلاشي والضياع. والحقيقة الساطعة في هذا المشروع أن صاحبه يضع، بكل اقتدار وخبرة خطةً منهجية عملية تُمكن المتفلسف العربي من الإقلاع عن التبعية، وتؤهله لأن يُحقق أمرين:

**أولهما**: أن يأتي بما يستشكله هُوَ -باعتباره مفكرًا حرًّا- من واقعه وتراثه وهويته.

**وثانيهما**: أن يُبدع ما به يُضاهي ما لدى غيره من أفكار ونظريات»[١١].

وتطرّق الدكتور طه في التمهيد إلى ثلاث نقاط محورية هي: رفع التقليد عن القول الفلسفي، والردّ على أهل التقليد في القول الفلسفي، وجوانب الاجتهاد في القول الفلسفي «انظر تجد» الذي اقترحه لمقولة ديكارت[١٢].

## ١- الموقف من التبعية ورفع التقليد عن القول الفلسفي

في رفع مسألة التقليد، ينتقد طه عبد الرحمن المتفلسفة من العرب المعاصرين الذين استلذوا التفلسف على طريقة غيرهم، فلم يذهبوا إلى مساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضى ثقافتهم، بل انخرطوا فيه باسم مقولة «الانخراط في الحداثة العالمية»، و«الاستجابة للشمولية الفلسفية»، دون مراجعة التصوّر الذي ساد عن الفلسفة الغربية، فلم يستطيعوا أن يأتوا بما ينافسها ويضاهيها، انطلاقًا مما قد يستشكلونه من واقعهم.

(١١) عباس أرحيلة، نظرة في مشروع الدكتور طه عبد الرحمن، موقع الكاتب عباس ارحيلة
rhilaabas.arabblogs.com

(١٢) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ص ١٢-١٣.

لقد اكتشف ما يعتري هذه المقولات من زيف وتناقض، فهي تعبّر عن ضيق تصور وانحصار رؤية لإمكانات الإنسان ولأطراف عقله وآفاق مصيره. ثم إن مدَّعيها إنما يتذرّعون بهذا لتزيين كسل عقلهم، وشلل إرادتهم، فالانخراط في الحداثة بالنسبة لأولئك إن هو إلّا تقليد ومحاكاة وانمحاء في الغير!

إن مقولة (الاستجابة للشمولية الفلسفية) تتأسس عند عبد الرحمن بالنسبة لأصحابها، على تصوّر خاطئ يرون من خلاله «أن المفاهيم والأحكام الفلسفية بلغت النهاية في الشمول، حتى لا يضاهيها في ذلك علو ولا دين»[١٣].

ويستطرد متعجبًا بقوله: «كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولًا فلسفيًّا لم يقله غيرهم، ولا أن يسمعوه ما لم يطرق سمعه، إلّا أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه، بضاعةً مردودةً إلى أهلها، (...) وعليه فإن التصدي لآفة التقليد الفلسفي لن يتحقّق إلّا بالوقوف على أسرار القول الفلسفي عند أهله المجتهدين لا عند ناقليه المقلدين. والوقوف عند تلك الأسرار لا يتحقّق بطريق التفلسف، بل بطريق العلم، حتى يصبح النظر في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة، رصدًا ووصفًا وشرحًا»[١٤].

وأمر الفلسفة عند عبد الرحمن على خلاف المشهور، فهو قول ممزوج بالفعل والسلوك، والبحث في الفلسفة على هذا المقتضى هو الذي يسميه «فقه الفلسفة»، وذلك لما يفيده لفظ «فقه» عند العرب بتفرد، من الجمع بين إفادة العلم وإفادة العمل.

ولا يكفي في نظر طه عبد الرحمن «أن يقترن النظر بالعمل، بل ينبغي أن يبلغ العمل من نفس المقتدي أو المتخلق درجة يصبح معها هو الممد للنظر بأسبابه وكيفياته، (...) فما إن يتحقّق المقتدي باتحاد النظر والعمل، حتى ينفتح له باب تحصيل القدرة على التجديد، (...) ذلك أن النمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح للتوسل به في بناء معرفة إسلامية حقيقية»[١٥].

وجوهر مشروعه، هو أنه علينا أن نتميّز عن غيرنا في معترك الفكر، حيث يكون لنا الحق في الإبداع الفلسفي، وأن نضع الكيفية التي نحقق بها ذلك الاختلاف، ومن هذا الباب جاء مشروعه «فقه الفلسفة» لقطع حبل التبعية عن فكرنا الإسلامي.

ففي كتابه «فقه الفلسفة.. القول الفلسفي المفهوم والتأثيل» (التأصيل)، يستعمل طه

---

(١٣) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ١٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ص ١٢-١٣.

(١٥) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠. ص ص ١١٠-١١١.

عبد الرحمن لفظ «القول» بسبب ما يتمتع به هذا اللفظ في الاصطلاح، من «غلبة الدلالة على الجانب اللفظي من الكلام، (...) فضلًا عن أنه أُطلقَ على جميع أقسام الكلام بلا استثناء: فالقول بغير تركيب قولٌ، والقول بتركيب بسيط قولٌ، والقول بتركيب التركيب قولٌ، علمًا بأن الأول هو اللفظ، والثاني هو الجملة، والثالث هو ما فوق الجملة، وهو ما صار المعاصرون يسمونه (النص)»[١٦].

ومن منطلق هذه الخصوصية للقول الفلسفي، يرى طه عبد الرحمن أنه ليس كل لفظ لفظًا فلسفيًّا، إنما اللفظ الفلسفي بحق هو المفهوم! ولا لفظ سواه. وتاليًا فإن «المفهوم الفلسفي» و«اللفظ الفلسفي» لهما معنى واحد. كما أنه لا يعتبر «كل جملةٍ جملةً فلسفية، وإنما الجملة الفلسفية هي التعريف، والنص الفلسفي هو الدليل، فالقول عنده إذن: مفهوم وتعريف ودليل. ووضع لهذا القول مراتب إشارية»[١٧].

ومن ثم فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة، وهذا الأمر لم يدركه بعض المتفلسفة المحدثين من العرب، «إذ اعتقدوا أن القول الفلسفي المنقول إليهم إنما هو عبارة محضة، فلما طلبوها فيه، وقعوا في الأخذ بإشارته، من حيث يظنون أنهم يأخذون بعبارته، فقطعت عنهم طريق الإبداع الفلسفي»[١٨].

وتجاوز آفة التقليد عند طه عبد الرحمن، يتم عن طريق تعقب مظاهر الإشارة في القول الفلسفي المنقول، ومدى تأثيرها في عبارته، وعندما يعلم المتفلسف بهذه المظاهر والآثار، يستبدلها بما عنده من إشارة تضاهي تلك.

من هنا أخذ على عاتقه مهمة تقصي المظاهر والآثار الإشارية في مراتب القول الفلسفي: المفهوم والتعريف والدليل، مستخرجًا «على قدر الطاقة صفاتها وكيفياتها وضوابطها، التي تأتي من جهتها للمتفلسف العربي مساوئ التقليد»[١٩]، وأعطى لكل إشارة مصطلحًا خاصًّا، فإشارة المفهوم إضمار، سماها «القوام التأثيلي» وإشارة التعريف اشتباه، سماها «القوام التمثيلي» وإشارة الدليل وهي مجاز، أعطاها اسم «القوام التخييلي».

ولهذه الإشارات مراتب زمانية في القول الفلسفي، فالإضمار للماضي والاشتباه للحاضر، والمجاز لزمن المستقبل. وهكذا يبطل طه عبد الرحمن زعم الرأي المشهور القائل بأن الفلسفة تخترق الزمان والمكان، كما لو كانت تنافس التنزيل، وترسخ الاعتقاد القائل

---

(١٦) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ١٣.
(١٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ١٤.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤.
(١٩) نفسه، ص ١٤.

بأن معاني الفلسفة لا تبلى ولا تفنى ولا تحدّها حدود ولا تلزمها قيود، حتى قيل فيها بأنها الفلسفة الكونية الخالدة. لينتهي بعد ذلك إلى القول بأن الزمان هو الذي يخترق الفلسفة، فعلينا «أن نطلب في كل قول فلسفي لا ما يطويه من عموم الحكم، وإنما ما يطويه من خصوص السبب، أي بحسب مقام الكلام لأنه الدليل على زمانه، (...) ولا نسعى إلى تجريده (القول الفلسفي) من السبب، كما يفعل المقلدة من المتفلسفين»[٢٠].

وعلى هذا الأساس فإنه على الفيلسوف الأصيل الحامل لشحنات الإبداع والعطاء، أن يأتي في قوله الفلسفي بأزمانه التي هو ابنها، فيحمل مفهومه أثرًا من ماضيه، ويحمل تعريفه عينًا من حاضره، ويحمل دليله أفقًا من مستقبله. وهذا ما يصلنا حقيقة إلى تحرير القول الفلسفي، تحرير يرفع قيد التبعية للمنقول الفلسفي، ويورث الاستقلال والإبداع، لأن «الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولًا بالزمان الماضي لأهله، ولا يصار إلى وصله بزمان غيره إلّا بدليل، أما أن يجرّد بالكلية من الزمان، فذاك مطلب من دونه خرط القتاد، وسوف يأتيك من الأدلة على ما نقول ما يجعلك بين أمرين اثنين لا ثالث لهما: إما أن تختار بنفسك لمفهومك من تراثك البضعة التي تريد من زمانه الماضي أو تُضطر فيه إلى تراث هو تراث لغيرك وإلى زمان هو زمان لغيرك»[٢١].

ومن مقتضى الحرية في القول الفلسفي، اقتضى الأمر من طه عبد الرحمن تأثيل (تأصيل) مفاهيم، ووضعها وضعًا، وفق مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، فكلمة (التحرير)، تتضمّن معنيين مشهورين أحدهما، إزالة القيد عن الشيء، والثاني، الإثبات الجيد للشيء بواسطة الكتابة، و«الحال أن معنى الإثبات بالكتابة هو الذي جعل له اللسان العربي اسم القيد أو التقييد، فيصير معنى التحرير هو إجادة القيد والتقييد، فيكون بين أيدينا لفظ يدل على معنيين متضادين هما: إزالة القيد وإجادة القيد أو التقييد»[٢٢].

ومن هنا يصبح تحرير القول الفلسفي في نظر طه عبد الرحمن، هو أن تستبدل قيد هو عبارة عن منقول فلسفي لا يُورِّثُكَ إلّا التبعية لغيرك، بقيد عبارة عن مأصول فلسفي يُورِّثك الاستقلال برأيك، «أي تخرج من تقييد هو إتباع وتقليد إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد»[٢٣]، أي إنك تترك كتابة هي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية.

---

(٢٠) نفسه، ص ١٦.

(٢١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ١٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٣) نفسه، ص ١٧.

## ٢- الرد على أهل التقليد في القول الفلسفي واستشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة

يرى طه عبد الرحمن أن التقليد دخل على الفلسفة الإسلامية من باب الترجمة، «فلم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها، حتى لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة»[٢٤].

وقد عمل في كتابه فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)[٢٥]، على وضع تصوّر جديد للترجمة، تنبني عليها الصلة بينها وبين الفلسفة، وجعلها في ثلاث مراتب:

١- **الترجمة التحصيلية**، وتتمسّك بحرفية اللفظ، وغايتها التعلّم من النص الأصلي والتلمذة على صاحبه، ولها مساوئ عدة كتوريث الخطأ في المعنى والتركيب، حيث نجد أن «المترجم التحصيلي يتولى نقل الفلسفة بجميع مكوناتها الأصلية والفرعية، مستعملًا في ذلك كل الطرق التبليغية التي تمكنه من هذا النقل الشامل، (...) فيستحوذ عليه هم اللغة، فيتتبع المكونات اللسانية للنص الفلسفي المراد نقله»[٢٦].

٢- **الترجمة التوصيلية**، يتمسّك المترجم فيها بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ، وغالبًا ما يكون قادرًا على استيعاب النص الأصلي بما يكفيه، ويقصد به ممارسة التعليم. وقد تُورث هذه الترجمة صاحبها أخطاء في المعنى والتركيب، فيقع في تهويل بعض المضامين بما يشعر المتلقي بالعجز إزاءها، لأن المترجم في هذه الحالة يكون قد غض الطرف على نقل كل «عناصر النص الفلسفي كما ينقلها المترجم التحصيلي، وإنما يحذف بعضها مما يجد فيه ضررًا على المجال التداولي للمتلقي، محدّدات أو مقومات»[٢٧].

٣- **الترجمة التأصيلية**، وهي أن يتصرّف المترجم في المضمون كما يتصرّف في اللفظ، فهو يستحوذ عليه هم الفلسفة، لا هم اللغة، كما هو الحال عند المترجم التحصيلي، وغاية صاحبها رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم اقتداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره، «فيتعقّب المكونات الفلسفية للنص، مستخرجًا منها المواضع الاستشكالية والآليات الاستدلالية فيها، وقائمًا في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقولة إليها»[٢٨].

والأولى من كل هذه الأنواع في الترجمة، نجد أن طه عبد الرحمن يفضل الترجمة

---

(٢٤) نفسه، ص ١٩.

(٢٥) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(٢٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص ٣٣١.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

التأصيلية، ذلك أنه «حتى إذا تمكّن المتلقي من استيعاب المنقول إليه على الأقل في الجوانب التي توافق عاداته اللغوية والمعرفية، جاز حينئذٍ معاودة هذه الترجمة باتّباع الطريقة التوصيلية»[٢٩]، ثم ننتقل إلى الترجمة التحصيلية التي يتبيّن من خلالها الطرق التعبيرية التي تمَّ بها بناء هذه المضامين في الأصل، ويكشف عن أسرارها اللسانية. وهذا عكس ما يذهب إليه غالبية المترجمين العرب قديمًا وحديثًا، فهو قدّم الترجمة التأصيلية عن التوصيلية وفي الأخير التحصيلية.

وقدم طه نموذجًا تطبيقيًّا عن فكرة الترجمة التأصلية، من حيث تصوره الثلاثي للترجمة، من خلال ترجمة «الكوجيطو الديكارتي»، إذ نقله من مقولة: «أنا أفكر إذن أنا موجود» المعروفة إلى مقولة: «انظر تجد» وفق الترجمة التأصيلية.

ويكون بذلك قد قدم ردًّا لمنتقديه علي حرب ومحمد سبيلا، اللذين خالفا -في نظره- القواعد المعرفية والمنهجية المعروفة، وهي خمسة:

أ- **مخالفة القاعدة النحوية**، باعتبار «انظر تَجِدْ» جملة أمرية، فليس هي جملة إنشائية ولا خبرية ولا تقريرية، وإنما هي على الحقيقة جملة شرطية، كما يصفها النحويون، والجملة الشرطية تتكون من شرط ومشروط، والفعل «تَجِدْ» فعل مجزوم، «والعلة في الجزم هو أن هذا الفعل جواب لفعل تقدمه، «انْظرْ» فيكون مشروطًا به، ولا مشروط بغير شرط»[٣٠]. وقد تحجج في ذلك طه عبد الرحمن، بالحدث الفلسفي الأول الذي يؤرخ به الدارسون لميلاد الفلسفة، ألا وهو «اعرف نفسك بنفسك» المقولة المشهورة لسقراط، وبذلك يكون الأصل في الفلسفة الأمر لا الخبر.

ب- **مخالفة القاعدة الخطابية**، باستنكار المنتقدين لاستعمال صيغة الخطاب في ترجمة طه التأصيلية، مع العلم أن هذه الصيغة في الكلام هي بحق أخص صيغة باللغة العربية، يقول طه لمنتقديه: «لقد أخطأتم حين أنكرتم علينا أن نستعمل صيغة الخطاب في ترجمتنا التأصيلية، ألا تعلمون أن هذه الصيغة في الكلام هي بحق أخص صيغة باللغة العربية؟ وهذا باب في تداوليات اللغة لو ذهبنا نستوفي الكلام فيه، لطال بنا المقام، ولكننا نختصر لكم من كلامنا ما قد يُستدل به على الباقي، فمعلوم لكم أن صيغ الكلام ثلاث هي صيغة التكلّم (أنا، نحن) وصيغة الخطاب (أنت...) وصيغة الغَيبة (هو، هما...)، (...) بحيث يقوم باللسان العربي قانون عام هو أن صيغة الكلام التي تتميز بها اللغة العربية هي صيغة الخطاب»[٣١].

(٢٩) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ٢٠.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٣١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ٢٣.

ج- **مخالفة القاعدة التناظرية**، وفيها يعيب طه على منتقديه تجاهلهم الأدلة القوية التي وضعها لترجمته التأصيلية، مما أوقعهم في خطأين اثنين: خطأ الغصب وخطأ الخبط، في الأول، أنهم سكتوا عن جملة الأدلة التي وضعها في ترجمته للكوجيتو الديكارتي، ليس على سبيل التشهي والتحكم، بل إن كل دعوة أقيم عليها الدليل، فهم انشغلوا بنقد الترجمة وتركوا أدلتها. والثاني، نتج فيه عن سكوت المنتقدين عن أدلة الترجمة التأصيلية، أنهم أغلقوا باب المعرفة وفتحوا باب الكلام بغير رقيب، وبالتالي الوقوف أمام تطوّر وتقدّم المعرفة، فهو يقول: «ما اندفعتم فيه من كلام من دونه كلام لا يسهم بأي وجه في بناء المعرفة ولا في الإيصال إلى الحق»(٣٢).

د- **مخالفة القاعدة التداولية**، نسب فيها منتقدو طه عبد الرحمن الترجمة التأصيلية «انظر تجد» إلى الجمود والرجوع إلى الماضي، ونسبت غيرها إلى الانفتاح والدخول في المعاصرة. فالترجمات المتداولة التي يدافع عنها هؤلاء المنتقدون هي في نظر طه «أنها تخلو من سلامة التعبير، فضلًا عن فائدة المضمون، وأنها لا تنقل إطلاقًا ما تدّعي نقله، (...)، بحيث يجتمع فساد التعبير مع سلامة التفكير»(٣٣).

وفي دفع اعتراض الجمود عن الترجمة التأصيلية، يرى طه أنها تفتح من الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية ما لا قِبَل للصيغة المتداولة بها، مما يدفع عنها صفة الجمود. أما دفع اعتراض صفة الماضي عن هذه الترجمة، فقد حللها إلى ماضي الوقائع وماضي القيم، و«محال أن ترجع الوقائع التي مضت أسبابها الزمانية، فإذا قيل: الماضي، فلا يمكن إذن أن يدل هذا القول إلّا على القيم وحدها»(٣٤).

ودعا منتقديه، من المقلّدة، إلى التصالح مع الماضي، والتعامل معه من غير شذوذ ولا إسراف، وتجاوز الأوهام التي غرسها «ديكارت وأتباعه من بعده، وهو أنه تمكن من أن يمحو من قلبه كل شيء، حتى لم يبقَ فيه أي شيء إلّا الذي محا كل شيء ألا وهو فكره»(٣٥)!

بل إن ديكارت، في رأي طه عبد الرحمن، لم يشك مرة في قيمة المسيحية التي هي فكره، سواء في مضمونه أو في طريقته. وفي هذا ردّ على منتقديه، بدعوى أنه أغرق (الكوجيطو) في الإيمان، وكأنه، أي الكوجيطو، كان إلحاديًّا. وفي هذا انتقاص من قيمة الفلسفة، وسوء فهم لطبيعتها، وهذا ما يفسر حساسية الكثير من المقلدة من التراث وقيمه الدينية على الخصوص،

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٣٣) نفسه، ص ٢٦.
(٣٤) نفسه، ص ٢٧.
(٣٥) نفسه، ص ٢٧.

فالإيمان العظيم، في تصور طه عبد الرحمن، يورث التفلسف العظيم، والتفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم[٣٦].

فالإنسان في نظر طه عبد الرحمن، بإيمانه فيلسوف من غير أن يتفلسف، فماذا لو تفلسف؟ لقد انحطت الفلسفة، يوم خاصمت الإيمان وجحدت كل عظيم سواها. يقول للمقلدة: «إذا كان ديكارت أوهمكم بأنه فارقَ الإيمان، فلأنكم اتبعتموه، لا في تدليله، وإنما في تخييله، وشتان بين فراق على مقتضى الدليل وفراق على مقتضى الخيال، فالأول يلزمه الصدق في المضمون وتلزمه الصحة في الصورة، فَنُطالَبْ بالتصديق به، بينما الثاني لا يلزمه الصدق في المضمون، فيجوز أن يكون كاذبًا، ولا تلزمه الصحة في الصورة، فيجوز أن يكون فاسدًا، فلا نُطالَب بالتصديق به، بحيث لنا أن نكذبه وهكذا اشتبه عليكم أمر شك ديكارت، فلما جاء بدليله في ثوب من خياله، حسبتم أنكم وفَّيتم حق دليله حيث لم تفعلوا سوى أن هِمتم معه في خياله، فصدقتموه حيث لا يجب، فذهب ظاهر إيمانكم وبقي خالص إيمانه»[٣٧].

إذن يُستشف مما سبق، أن الأصل في «الكوجيطو» هو وجود الإيمان لا فقدانه. ثم إن مقولة: «انظر تجد» لا تتعلق بوجود الإيمان أو عدمه، وإنما إبصار الشيء والظفر به، أي إنها تحمل «مفهومين طبيعيين لا صنعة فيهما هما: «النظر» بمعنى «إبصار الشيء» و«الوجود» بمعنى «الظفر بالشيء»، ولا واحد من اللفظين يفيد في استعماله الطبيعي مدلولًا دينيًّا مخصوصًا»[٣٨].

**هـ- مخالفة القاعدة الفلسفية**، في هذه المخالفة يرد طه عبد الرحمن على محمد سبيلا حول اعتراضه على ترجمة الكوجيطو. فقد اعترض محمد سبيلا على ترجمة التأصيلية للكوجيطو، لأنها في رأيه حوّرت صيغته الأصلية، وقدّمت صيغة مختلفة كليًّا، من حيث المعنى والمبنى، لأن ما هو أساسي في صيغة الكوجيطو، كما يقول محمد سبيلا: «صيغة المتكلم المنصوص عليها بالضمير المنفصل (أنا) الذي تمَّ حذفه وتحويل الصيغة من المتكلم إلى المخاطب: (انظر تجد)»[٣٩]، فصيغة الكوجيطو، تمثل المركزية والفاعلية للذات الإنسان، وما إجماع الفلاسفة الحديثين، مثل كانط وهيجل وهوسرل وهايدغر، على هذه الصيغة إلَّا دليل على أنها الأساس الصلب للفلسفة الحديثة، في صيغتها التعبيرية، وللدَّور المركزي

---

(٣٦) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ٢٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣٨) نفسه، ص ٣٠.

(٣٩) محمد سبيلا، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي، مجلة مدارات فلسفية، تصدر عن الجمعية الفلسفية المغربية، العدد ١، ١٩٩٨.

للفاعل الإنساني في التفكير، وكل خروج عنها هو تشويه للمقولة الفلسفية المتضمنة فيه.

وقد نقض طه عبد الرحمن ادعاء محمد سبيلا من خلال كشف أربعة أخطاء وقع فيها وهي:

١ - **الخطأ التاريخي**: فهو يرى أنه لا وجود لإجماع فلسفي عند كانط وهيغل وهوسرل، فهم لا يمثّلون مجموع الفلاسفة المحدثين، بل إن التيارات التي هيمنت على الفلسفة الغربية الحديثة هي التي تزعمها: ماركس ونيتشه وفرويد، وكل هذه التيارات تلتقي في تقويض مفهوم الذات وترسيخ «موتها» وبالتالي هدم «الكوجيطو». وادِّعاء الإجماع الفلسفي حول صيغة المتكلم، عند محمد سبيلا فيه تناقض كما يثبته طه عبد الرحمن. فمقولة: «التاريخ ذاكرة لا تنسى» حقيقتها «التاريخ نسيان يتذكر»، ومقولة: «التاريخ صدق وعدل» حقيقتها «التاريخ فيه الكذب وفيه الظلم»[٤٠].

فقد نُسيَ في تاريخ الفلسفة الحديثة فرانسيس بيكون مثل ما طُمس دوره وتأثيره في ديكارت. وفيه كذب كنسبة الفكرة التي يدور عليها «الكوجيطو»، أي إثبات وجود الذات إلى ديكارت وحده، في وقت تكلَّم عنها فلاسفة ومفكرون قبله، من أوجه أخلاقية أو نفسية أو قانونية أو دينية أو وجودية، من سقراط إلى العصر الوسيط، وكذا في الفلسفة الإسلامية، وسموا ذلك بأسماء كثيرة: «النفس»، «الروح»، «العقل»، «الباطن».. أما ظلم التاريخ فيتجلى في التهويل من شخصية «ديكارت» حتى أصبحت أسطورة، وأصبح الواحد ممن تسموا بالحداثيين لا ينتزع حق الحداثة لنفسه إلَّا إذا لوى لسانه بمقولات من مقولات هذه الأسطورة[٤١].

٢- **الخطأ الاستدلالي**: من خلال بطلان حجة الإجماع في الفلسفة، فلا الفيلسوف الواحد يصلح دليلًا على صحة القول الفلسفي، ولا الجماعة منهم تصلح دليلًا عليه.

٣- **الخطأ الاستشكالي**: ذلك أن الإقبال على الإجماع الذي ادَّعاه محمد سبيلا، يعتبره طه عبد الرحمن مخالفًا للمقتضى الثاني للفلسفة بعد العقل وهو الاختلاف في الرأي![٤٢]، كما أن الإجماع في الفلسفة علامة على نقصان التفلسف وليس الزيادة فيه.

وإذا نحن جمعنا بين الخطأين السالفين الذكر، يقول طه عبد الرحمن: «الاستدلالي (أو المنطقي) والاستشكالي (أو الفلسفي)، في قولكم بأصل الإجماع في الفلسفة، (وهذا قول موجه لمنتقديه)، وجدناكم خارج الفلسفة من جانبيها: المنهجي والمضموني، إذ دعوتمونا

(٤٠) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ٤٠.
(٤١) المصدر نفسه، ص ص ٤٠ - ٤١.
(٤٢) نفسه، ص ٤٣.

إلى استخدام طريق أهل القانون في استدلالاتنا وإلى اتِّباع طريق أهل العلم في استشكالاتنا، وكيف لنا بفلسفة لها منهج القانون ومضمون العلم؟ فمحال أن نظفر بحقيقة علمية عن طريق دليل قانوني، والمفضي إلى المحال محال»(٤٣).

لقد أخطأ إذن، «الباحث محمد سبيلا في فهم مدار «الكوجيطو» وفكرته، فربطه بالذات، في حين مداره الحقيقي «الوجود»، أي إنه لا يثبت الذات بقدر ما يثبت وجودها، فوقع، إذن في تشويه هذه المقولة وإخراجها عن سياقها الفلسفي الذي أراده ديكارت، إن سلمنا جدلًا بضرورة التقليد والترجمة التحصيلية. أما طه عبد الرحمن فقام بعملية تحويل في ترجمة مقولة ديكارت، فخرج بذلك عن الترجمة التقليدية المألوفة، ووفر للمتلقي العربي إمكانية التفلسف في «الكوجيطو» بحسب مقوماته التداولية متبعًا منهجًا مفصلًا في أطواره ومقيَّدًا في أحكامه»(٤٤).

٤- **الخطأ اللغوي**: أما على مستوى الخطأ اللغوي يرى طه عبد الرحمن أن منتقديه وعلى رأسهم محمد سبيلا، أخطأ في فهم الضمير في عبارة ديكارت باللاتينية «Cogito, ergo sum»، والعبارة الفرنسية «Je pense, donc je suis» و«لما كان لا وجود للضمير المتصل في الجملة الخبرية الفرنسية، فلا سبيل إلى التعبير عن صيغة المتكلم إلَّا باستعمال الضمير المنفصل، فإذن وجود هذا الضمير في هذه العبارة ليس نتيجة اختيار كما في العربية، وإنما هو نتيجة اضطرار، بحيث يؤدي حذفه إلى جملة فاسدة تركيبًا، وعلى هذا، فلا تُعتَبر، في وجود الضمير المنفصل في العبارة الفرنسية، أية زيادة في الدلالة على معنى (الذات) كما هو الشأن في لساننا»(٤٥).

## ٣- الاجتهاد في القول الفلسفي «انظر تجد»

إن الترجمة التي قدّمها الدكتور طه عبد الرحمن للكوجيطو «انظر تجد» تحمل معاني الاجتهاد، في إطار الترجمة التأصيلية، وهي التي تفتح آفاق تفلسف جديدة للمتلقي العربي، من غير أن يعني هذا إنكار دور مراتب الترجمة الأخرى. ولكن طالب الفلسفة يلزمه أولًا تلقي النصوص الفلسفية عبر الترجمة التأصيلية حتى تحصل له الملكة الفلسفية، أو كما يسميها بـ«الفلسفة الحية»، والمراد بها، «الفلسفة التي تنقل عن الغير المضمون الفلسفي، ناظرة في أسبابه التداولية، ومستبدلة بها الأسباب التداولية للغة المنقولة إليها متى خالفت اللغة،

---

(٤٣) نفسه، ص ص ٤٣ - ٤٤.

(٤٤) محمد همام، القول الفلسفي من الإبداع إلى الإتباع، الكلمة، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، العدد ٢٧، السنة السابعة، ٢٠٠٠.

(٤٥) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ٤٧.

حتى يقتدر المُتلقي على استثمار المضمون الفلسفي المنقول، استشكالًا واستدلالًا»[٤٦].

فالفلسفة ليست جملة من المعلومات يتم حفظها عن الغير، بل هي طريقة يتحقّق بها الارتضاء في الفكر والاتساع في العقل، وإلّا كان ضرر المنقول في الفلسفة أكثر من النفع. ثم «تتلوها الترجمة التوصيلية ليدرك الفروق بين المضامين الفلسفية، فيقتبس منها ما شاء ويصرف ما شاء بحسب طاقته وحاجته، ثم الترجمة التحصيلية ليدرك الفروق بين التعابير الفلسفية فيقيس على ما شاء ويطرح ما شاء، وتاليًا يكون هذا المترجم، مخيرًا لا مكرهًا، يقظًا لا غفلًا ومجددًا لا مقلدًا»[٤٧]

فاللغة عنده ليست مجرّد قناة لتوصيل الفكر المحض، بل هي عكس ذلك تكاد تكون جزءًا من ماهية الفكر، «لأنه جرى التسليم بين أهل الفلسفة، لا سيما المتقدمين منهم، بأن الفلسفة لا تَعلُّقْ لها باللفظ، وإنما بالمعنى وحده، لأن غرض الفيلسوف أن ينشئ الفكر ويخبر بالحقيقة، على اعتبار أن الفكر هو جملة من المعاني المرتبطة فيما بينها ارتباطًا استدلاليًّا، وأن الحقيقة هي حكم معنوي متعلّق بعضه ببعض»[٤٨].

## ٤- الاختلاف في التفلسف أو كيف نخرج من نفق التبعية والتقليد؟

جاء في كتاب الدكتور طه عبد الرحمن «سؤال الأخلاق» قوله: «ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا: «العمل الديني وتجديد العقل»[٤٩]، إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي بما يُؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها، بل كنا نسعى، على وجه الخصوص، إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم ذلك الفكر، نظرية تُفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تُفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية»[٥٠].

يرمي طه عبد الرحمن في دعوته للخروج من نفق التبعية والتقليد إلى تأسيس يقظة دينية، لها «سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة»[٥١]، أي بتهيئة التأطير المنهجي المحكم، والتنظير العلمي المنتج، والتبصير الفلسفي المؤسس.

ولكن، إذا سلمنا بهذا الأمر، ما هي الوسيلة التي تُمكِّن من تأسيس ذلك المشروع

---

(٤٦) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ( الفلسفة والترجمة )، (مص. س)، ص ٤٦٧ .

(٤٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ٤٩.

(٤٨) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ( الفلسفة والترجمة )، (مص. س)، ص ٧٣.

(٤٩) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ .

(٥٠) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مص. س)، ص ١٧١ .

(٥١) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (مص. س)، ص ٠٩ .

وتأصيله، وكيف نحرّر المتلقي العربي من التبعية، ونجعله قادرًا على أن يستقل بفكره، ويُبدع في مجاله التداولي الخاص؟

من معالم الاستقلال والإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن، وضع فلسفة إسلامية تضاهي الفلسفة الغربية، وتختلف عنها في المنطلقات والتصورات والمفاهيم والمصطلحات، وذلك من منطلق قيمنا الإسلامية الدالة على الخصوصية والتفرّد، أي من منطلق أن كل فلسفة لها ارتباطها الخاص بسياقها التاريخي واللغوي والأدبي.

ولهذا جاء مشروعه الموسوم بفقه الفلسفة يمثل العلم الذي «ينظر، بتعبير المتقدمين، في الأعراض الذاتية للفلسفة، ويستخرج قوانينها ويرتب مسائلها»[٥٢].

وإجرائية ذلك تتمثل في البحث عن الكيفية التي يتم بها التحرر من التبعية للفلسفة الغربية وفتح باب الإبداع، من خلال مقتضى فكرنا وواقعنا، وبالتالي التفاعل مع غيرنا، والتحاور بمنظارنا لا بمنظار غيرنا، ومن خلال ذلك نبدع كما يبدع غيرنا، ونتفلسف بتوجيه من رؤيتنا الخاصة، وانطلاقًا من مفاهيمنا ومصطلحاتنا.

والإبداع في نظر طه عبدالرحمن، لغة، يعني إخراج الشيء إلى حيز الوجود، أي إحداثه، أما على مستوى المصطلح فهو يختلف باختلاف المجال الذي يتعلق به، فهو يعني أولًا في مجال علم الكلام، «إحداث الشيء على غير مثال سابق في مقابل الاحتذاء، فيكون مرادفًا لمفهوم الابتكار، ويعني ثانيًا في مجال الفلسفة العربية، إحداث الشيء من لا شيء في مقابل الاقتباس، فيكون مرادفًا لمفهوم الاختراع، ويعني ثالثًا في مجال الأدب، إحداث عمل فني في مقابل الانتحال، فيكون مرادفًا لمفهوم الإنشاء»[٥٣].

قدّم الدكتور طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي ما به اتّضح أنه يختلف عن غيره، فقرّر أن قيمة الاختلاف بين فلسفات الأقوام، تُصان بها الجماعة البشرية وتتقوى، فيكون لكل قوم حقهم في التفلسف والاجتهاد في تحقيق ذلك الحق وإثباته.

لذلك جاء كتابه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» محاولة لتحرير القول الفلسفي العربي، وإخراجه من أنفاق التبعية، وبثّ عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه «يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق»[٥٤].

---

(٥٢) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص ٢٦٤.

(٥٣) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مص. س)، ص ص ١١٣-١١٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١.

فقد رأى طه عبد الرحمن أن أصحاب الفكر الإصلاحي في العصور الحديثة والمعاصرة قد تبنّوا عقلانية الغرب منهجًا ومنطلقًا في التفكير، وربطوا كل تقدّم بها. فأغلب أصحاب المناهج والمشاريع في قراءة التراث؛ بنَوا مجدهم التنظيري وشهرتهم من مناهج الغربيين وأفكارهم، واقتفوا آثارهم، وتعلّقوا بأسباب لا تمتُّ إلى وجودهم؛ فافتقدوا حاسة النقد عندهم. والسر في ذلك يعود إلى «قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يُقلدون»[٥٥].

فغلب على هؤلاء التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم؛ فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها، ولا تفننوا في استعمالها[٥٦]، فانقطعوا عن تراثهم جملة وتفصيلًا؛ فكان لجوؤهم إلى تراث غيرهم مقلدين لمسالكه، ومتشبهين بأصحابه. فهو يقول: «أما ترى أهل المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلّا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلّا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلّا ما وضعه (...) يؤوّلون إذا أوّل غيرهم، ويحفرون إذا حفر غيرهم ويفككون إذا فكّكَ غيرُهم...»[٥٧].

فانخدعوا بمقولتين: الاستجابة للشمولية الفلسفية، والانخراط في الحداثة العالمية، وما استجابوا وما انخرطوا؛ وإنما أصيبوا بسوء التفلسف، فقطّعوا أوْصالَ التراث، وخطّؤوا أصحابه، واجتزؤوه، واقترضوا من غيرهم طرائقهم المستعملة في النقد، وظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله. أما «نحن فلا نرتضي هذا الطريق في الكتابة الفلسفية ولا نجده إلّا مفضيًا إلى الإضرار بحقيقة التفلسف، ذلك أن الفلسفة والتاريخ، (...) شعبتان في المعرفة متعارضتان، ولا غرابة أن يكون واضع الأورغانون، أرسطو، هو أول من نبَّه على هذا التعارض، جاعلًا من التاريخ نظرًا في الجزئيات المشخصة ومن الفلسفة نظرًا في الكليات المجردة»[٥٨]، ولو كان هذا صحيحًا، فإن المتفلسف، وبدون شك، سيغرق نفسه في البحث عن الجزئيات، وينقطع عنه التدرج في مراتب التجريد التي تنتقل به إلى فضاء العقل الفسيح، والوقوع في فخّ التشخيص الضيق.

لهذا السبب كانت المسؤولية المنوطة بطه عبد الرحمن، هي المساهمة في إخراج الكتابة

(٥٥) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠. ص١٣٧.

(٥٦) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٤. ص ١٠.

(٥٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة – القول الفلسفي، (مص. س)، ص ص ١١ – ١٢.

(٥٨) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية ٢٠٠٦. ص ١٧.

الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدّي لا محالة إلى محو روح التفلسف فيها، وهي «الكتابة التي تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها»(٥٩).

إن دعوة طه عبد الرحمن إلى كتابة فلسفية، تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق، هو ازدواج المضمون بالوسيلة، عكس ازدواجية الفلسفة بالتاريخ لأنه ازدواج مضمون بمضمون، فقد ينفك المضمون عن المضمون، بينما لا ينفك المضمون عن الوسيلة، لأن ظهور بواكير الفكر الفلسفي، اقترنت دومًا بالأداة المنطقية في تقرير قضاياه، وبالتالي يكون المنطق هو المنهج الذي وُضع للفلسفة في الأصل.

وعلى هذا الأساس، فإن الإبداع الفلسفي الذي يريد طه عبد الرحمن الوقوف عنده هو في الأصل يتعلق بالقول الفلسفي، وكيفية الابتكار والاختراع فيه، وأخيرًا كيف يمكن أن ننشأ فيه. ولتحقيق ذلك، ينطلق من مسلمة جوهرية، صيغتها كالتالي: «يشترط في الإبداع الفلسفي (...)، مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدم فيه، وعلى قدر المانع تكون قيمة هذه المواجهة»(٦٠).

أول هذه العوائق هو اللغة، ومدار ذا العائق، هو أن الفلسفة في الأصل، ليست ذات نشأة عربية إسلامية، بل هي ذات نشأة يونانية، وهو ما جعلها ترتبط بلغة الحضارة اليونانية القديمة.

وعندما فكّر المسلمون واهتموا بتعاطي الفلسفة، كان من الطبيعي أن يطلبوا ما هو موجود عند من سبقهم من الفلاسفة اليونان، خاصة أفلاطون وأرسطو. ولما كانت اللغة الفلسفية تستمد وجودها من اللغة الطبيعية، «بين أن اللغة الطبيعية التي اعتمدتها الفلسفة في نشأتها هي اللغة اليونانية»(٦١).

من هنا كان المشكل الذي واجهته الفلسفة التي قامت في البلاد العربية، من حيث الانتقال من اللغة اليونانية على اللغة العربية، في «الاختلاف في التركيب من لغة إلى أخرى، وفي العلاقات بين اللغة الطبيعية واللغة الفلسفية داخل كل لغة».

وهنا، يعود طه عبد الرحمن بأصول الفلسفة العربية المعاصرة، في بداياتها، أي إلى الفلسفة العربية الإسلامية القديمة، فينبِّهنا إلى الصعوبات التي اعترضت الفلاسفة

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٦٠) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مص. س)، ص ١١٦.

(٦١) محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، «عالم الفكر» العدد الرابع، المجلد الثلاثون، ٢٠٠٢. ص ١٢٥.

المسلمين القدامى، عندما أرادوا أن يصوغوا، بالعربية، مفهوم الكينونة L'être كما عبَّر عنه أرسطو، حيث كانت عباراتهم بهذا الصدد قليلة فيما يدل على فعل الكينونة في اللغة اليونانية، «فالفعل الدال على الكينونة في اللغة اليونانية يدل على الوجود، ولكنه يدل أيضًا على الربط بين الموضوع والمحمول.

وقد واجه الفلاسفة المسلمون هذا المشكل لأنه لا وجود فيها (اللغة) للفعل الذي يدل على الوجود ويلعب دور الرابط بين الموضوع والمحمول في الوقت نفسه. وهكذا، فإن اللغة العربية نقلت مشكلًا يرتبط باللغة اليونانية، وحاولت حلّه باقتراحات عدة مثل اللفظ «هو» أو اللفظ «كان» فجاء ذلك على نظامها التركيبي، إذ إن المقترحات المقدّمة جاءت فقط للاستجابة لمقتضيات نقل الفكر اليوناني إلى اللغة العربية، ولم تكن نابعة من هذه اللغة ذاتها»(٦٢).

من هنا، نجد أن طه عبد الرحمن، يركز في مسألة الترجمة على الترجمة التأصيلية، فلو كان الأمر كذلك، لتفطّن الفلاسفة المسلمون إلى عدم فطرية المقولات التي ذكرها أرسطو والأمثلة المتعلقة بها، وأن قيمتها نسبية، «ذلك أن المقولات، كما قدّمها أرسطو، ليست منطقية ولا أنطولوجية، بل هي مقولات لغوية، وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون لكل لغة مقولاتها التي تحلّل بها الوجود وتبلّغ بها نتائج الفكر»(٦٣).

إن هذا الأمر المتعلّق بمسألة اللغة الفلسفية واللغة الطبيعية، يصدق في نظر طه عبدالرحمن، كذلك على الفلسفة العربية المعاصرة في علاقتها بالفلسفة الغربية، عندما يريد المشتغلون العرب بالفلسفة، نقل أفكار فلسفية من اللغات الأوروبية إلى لغتهم.

إن النقص في الترجمة هو بمثابة الضرورة الوظيفية اللازمة عن فعل الترجمة ذاته، ذلك أنها، أي الترجمة، تدفع بالفكر إلى الجنوح نحو التقليد، وهو قصور في عملية الإبداع، كما يرى ذلك طه عبد الرحمن، فالترجمة التي تساعد الفكر العربي المعاصر على الخروج من أسر التقليد، هي التي يكون فيها المتفلسف العربي قادرًا على التصرف في النص الأصلي، بما يساعد على إخراجه عن أوصافه الأصلية إلى أوصاف أخرى، «وذلك بالتوسل بكل الآليات الخطابية الكفيلة بإنجاز هذا الإخراج بما في ذلك من الحذف والإضافة والقلب والإبدال، ومن الجمع والتفريق والمماثلة والمقابلة»(٦٤).

وأخيرًا، إن محاولتنا هذه في توطين فكرة التجديد في الخطاب الفلسفي العربي

---

(٦٢) المرجع نفسه، ص ١٢٥.

(٦٣) محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص ١٢٦.

(٦٤) المرجع نفسه، ص ١٢٦.

الإسلامي المعاصر من خلال فكرة فقه الفلسفة التي جاء بها طه عبد الرحمن وطبيعة الترجمة التي يمكن الاتكاء عليها في عملية نقل المعرفة إلى الساحة التداولية العربية الإسلامية، تعيدنا إلى فكرة الأصول الأولى التي تأسس عليها الخطاب الفلسفي في العصور الوسطى مع الفيلسوف الكندي.

وعليه نقول: إن المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن قد قدّم بُعدًا جديدًا للغة فلسفية نابعة من قدرات وطاقات اللسان العربي، حيث حدّد الكيفية التي يمكن أن يوضع بها «المقابل العربي الترجمة بلغة الإبداع الفلسفي في المجال التداولي العربي الإسلامي عقيدةً وفكرًا ولغةً»[٦٥].

(٦٥) طه عبد الرحمن، اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، مجلة مدارات فلسفية العدد الأول، ١٩٩٨.

# إشكالية تعريب المصطلحات
## في الأنثروبولوجيا

الدكتور مرقومة منصور*

### □ مقدمة

تعتبر الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) أو الإناسة من التخصصات المهمة في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، والتي بدأت تأخذ طريقها إلى الجامعة الجزائرية ولو بشكل محتشم بعدما عاشت سنوات من التغييب.

وباعتبار تخصصي في هذا الميدان، فقد قمت بتحضير رسالة ماجستير في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية لدى جامعة قسنطينة، باللغة الفرنسية تحت إشراف السيدة كلودين شولي أستاذة التعليم العالي بجامعة الجزائر، ونظرًا للقانون المعمول به في الجامعة الجزائرية، اضطررت إلى ترجمة ذلك إلى اللغة العربية مما جعلني أواجه صعوبات جمة في ترجمة وتعريب بعض المصطلحات.

وعليه أرغب في تقديم هذه التجربة المتواضعة، ووضع كل ذلك محل التساؤل حول العديد من المصطلحات مثل: (anthropologie, ethnologie, acculturation, communauté, monographie...) وغيرها، والتي يمكن أن تقابلها بالعربية مصطلحات عديدة يجب ضبطها والاتفاق عليها نهائيًا، على

* أستاذ محاضر بجامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، الجزائر.

الأقل بالنسبة للجزائر، ولما لا، المغرب العربي أو الوطن العربي.

إشكالية المصطلح:

يأخذ مشكل تعريب المصطلحات العلمية في الجزائر أشكالا متعددة، ويطرح أسئلة عديدة، فهو يمثل في الوقت الراهن وجهة نظر مركزية لملاحظة وتحليل صيرورة الثقافة وصيرورة المرجعية العلمية، خاصة في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية بشكل عام، والأنثروبولوجيا بشكل خاص، إذ من الملاحظ في السنوات الأخيرة، أن هذا التخصص بدأ يعرف طريقه إلى الجامعات الجزائرية.

وعلى العكس من ذلك، فالأنثروبولوجيا قد قطعت شوطًا كبيرًا في الغرب، والذي نأخذ عنه مناهجها أو على الأقل مبادئها الأساسية، مما يطرح بطبيعة الحال، إشكالية تعريب المصطلحات، ويكمن المشكل هنا في إيجاد المصطلح المقابل باللغة العربية.

ولنذكر على سبيل المثال لا الحصر المصطلحات التالية:

فالمصطلح الفرنسي «anthropologie» يعني حرفيًّا: «علم الإنسان، ولما كان الهدف النهائي لمعظم الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية -وخاصة علم النفس وعلم الاجتماع- دراسة الإنسان أيضًا، صارت الأنثروبولوجيا كعلم مستقل في حاجة إلى تعريف أدق. فهي ذلك الفرع من دراسة الإنسان الذي ينظر إلى الإنسان من حيث علاقته بمنجزاته.

ومع ذلك فالأنثروبولوجيا تعني في معظم أجزاء أوروبا ببيولوجيا الأجناس أو الأنثروبولوجيا الطبيعية. وذلك نتيجة الانشطار الذي حدث في علم الأنثروبولوجيا الشامل، ويختلف عن هذا وذاك تمام الاختلاف مفهوم الأنثروبولوجيا الذي كان مستخدمًا في الفلسفة قديمًا، حيث كان يدل على علم النفس»[1].

ويمكن ترجمة مصطلح الأنثروبولوجيا إلى العربية بـ: علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا أو الإناسة أو النياسة باعتبارها مرادفًا للإثنولوجيا، والتي هي في حقيقة الأمر جزء من الأنثروبولوجيا، فهذه مصطلحات عديدة لمفهوم واحد.

ومصطلح «ethnologue» يقابله في العربية: عالم الأجناس البشرية أو النيّاس (بفتح النون وتشديد الياء) أو الأناس (بفتح الألف وتشديد النون) كما أشار إلى ذلك حسن قبيسي حيث يقول: «اختلف فهم النياسة، فضلًا عن موضوع أبحاثها، باختلاف البلدان والمدارس الفكرية، بل إنه اختلف أحيانًا باختلاف الاختصاصيين. وكان للباحثين، حسب

(١) إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، ترجمة: د. محمد الجوهري و د. حسن الشامي، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، مصر: دار المعارف، ص. ٤٩.

مواطنهم ومذاهبهم، أن يستعملوا كلمتي نياسة وإناسة دون تفريق بينهما، لإطلاق التسمية أو عدم إطلاقها على بحث واحد»[٢].

وبعض المذاهب والمناهج الأنثروبولوجية مثل: «le fonctionnalisme» هل يمكن ترجمته بالوظيفوية أم الوظيفية. و«le structuralisme» هل هو البنيوية أم البنيانية، لأنه عندما ترجمت «l'anthropologie structurale» لمؤلفها ليفي ستروس، فهناك من ترجمها بالأنثروبولوجيا البنيوية، وهناك من ترجمها أيضًا بالأنثروبولوجيا البنيانية.

إشكاليات أخرى يمكن طرحها بالنسبة لمصطلحات أخرى ذات استعمالات واسعة، وهي من الأهمية بمكان في حقل العلوم الاجتماعية و الإنسانية.

«monographie» مثلًا، ترجمت حرفيا بـ«مونوغرافيا» ثم بـ«دراسة أحادية أو دراسة وافية»[٣]. أم هي مبحثة أحادية أو مبحثة فقط. و أظن أن المصطلح الأخير مبحثة (بفتح الميم وتسكين الباء و كسر الحاء)، هو الأقرب إلى «الدراسة الوافية» ويعني «البحث والتدقيق»[٤].

«Acculturation» وتعني «التثقف من الخارج، وهي عملية التغيّر من خلال الاتصال الثقافي الكامل، وتعني أيضًا الاتصال الثقافي»[٥]، وهي أيضًا مثاقفة أو تثاقف وتعني: «تمثّل فريق بشري، كليًّا أو جزئيًّا، للقيم الثقافية لفريق بشري آخر»[٦].

ومصطلح ثقف (بفتح الثاء و كسر القاف وفتح الفاء) أو ثقف (بفتح الثاء وضم القاف وفتح الفاء)، يعني صار حاذقًا، وتثاقفًا أي تغالبًا في الحذق[٧]. يعني ذلك الأخذ بالجيد من الثقافة وترك السيئ منها. بينما تفسر كلمة «acculturation» باللغة الفرنسية بما يلي: Processus par lequel un groupe entre en contact avec une culture différente de la sienne et l'assimile totalement ou en partie»[٨] دون الإشارة إلى كلمة قيم (valeurs)، وهنا أيضًا إشكال في ترجمة المفهوم.

مصطلح «communauté» يقابلها في العربية: متحد، مجمع، تجمع، طائفة، وحدة.

---

(٢) جاك لومبار، مدخل إلى الاثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، الدار البيضاء، المغرب. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، ص٩.

(٣) سهيل إدريس، المنهل، قاموس فرنسي – عربي، بيروت: دار الآداب، الطبعة الثامنة عشر، ١٩٩٧.

(٤) المنجد في اللغة و الأعلام، الطبعة الواحدة والثلاثون، بيروت: دار المشرق، ١٩٩١.

(٥) إيكه هولتكرانس، مرجع سابق، ص ٧٣-٧٤.

(٦) سهيل إدريس، مرجع سابق.

(٧) المنجد، سابق.

(8) Petit Larousse grand format, 1995.

ومنها أيضًا الجالية، وهي كما يلاحظ، مصطلحات عديدة، كما يجب أن يضاف إليها كلمة أخرى للدلالة فيها إذا كانت دينية، عرقية، سياسية...، مثل:

la communauté musulmane, la communauté internationale...

هذه بعض من المصطلحات ذات المقابلات العربية العديدة. فالإشكالية لا تكمن بطبيعة الحال في إيجاد المقابل العربي للمصطلح الفرنسي أو الإنجليزي، لأن اللغة العربية غنية بمفرداتها ويمكنها وصف أدق التفاصيل، ولكن تكمن في الاصطلاح (الاتفاق) على أحد المصطلحات واعتماده بشكل رسمي ونهائي، حتى توظف المفردات العربية بشكل مفيد.

يحيلنا ذلك على سؤال أعمق هو: بِمَ يتعلق الأمر في عملية التعريب؟ ونحو أيّ هدف تتجه هذه العملية؟ يظهر أن الجواب هنا لا يمكن إلّا أن يتأرجح بين قطبين أو بين تصورين للتعريب كما أشار إلى ذلك الأستاذ محمد اسليم، الأول هو التعريب - الترجمة، ويتمثّل في الرغبة في قول الشيء نفسه بالعربية كما هو عليه في الفرنسية، بمعنى أنه يهدف أساسًا إلى جعل الأداة اللغوية العربية تدمج جميع المعطيات الجديدة -اللغوية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة- التي دخلت إلى الوسط الاجتماعي عن طريق اللغة الفرنسية، أي تعريب مكتسب أجنبي.

أما القطب الثاني فهو التعريب - الإقلاب، يُعنى به الترجمة غير المباشرة أو المتصرفة أو الملتوية، التي تتم بطريقة أو أكثر من الطرق التالية: التحوير/ التبديل، التكييف/ التقريب، المعادلة/ المقابلة. وهو يترجم إرادة قول الشيء الواحد باللغة العربية مختلفًا عمّا هو عليه في اللغة الفرنسية، أي إرادة الإحالة على معطيات ثقافية مختلفة عن المعطيات التي أدخلتها اللغة الفرنسية.

ويبدو أن التعريب يستمد دلالته الكبرى من هذا التصور الذي بقدر ما يعبّر عن إرادة للاختلاف تكثر المطالبة به، وهو إعادة تعريب حقيقية بمعنى أنه عودة إلى الذات والأصالة، غير أنه يتعين معرفة أين توجد تلك الأصالة المبحوث عنها، أفي الماضي ما قبل الاستعماري أم في قيم الحاضر؟[٩].

---

(٩) جيلبير غرانغيوم، اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي، ترجمة: محمد اسليم، إشكالية التعريب في المغرب العربي، موقع أنترنيت. www.siteavie.com/aslim/sul2.htm

# الترجمة ومفهوم الهوية

واضح عبدالحميد*

## □ مقدمة

إن الحديث عن مفهوم الهوية هو حديث عن مسألة ذات طابع فلسفي بامتياز، نظرًا لما تحمله هذه الكلمة من معان متصلة بالكائن الإنساني في كينونته، وتوجهاته المعرفية والفكرية، بل وتشمل كل ما له من صلة بقوميته وأصالته، فقد مثلت مسألة الهوية أهم المحاور الأساسية التي اشتغل بها الباحثون، نظرًا لتلك المعطيات التي تفرزها علاقة الأنا بالآخر المختلف، وبالمعرفة المتبادلة بين هذا وذاك، فالاختلاف هو معطى أساسي يدعو إلى التفكير في الذات وهويتها، وفي الآخر وهويته.

فالعامل الأول الذي نجده في ذلك وبصورة ظاهرية هو اللغة كاختلاف لساني يقف على رأس جميع المسائل المتباينة بين الهويات المختلفة في هذا الوجود، إضافة إلى الاختلاف في المعتقدات والثقافات المتعددة، ولما تعدّدت اللغات والألسن صار لزامًا على المهتمين بالعلم والأدب، والثقافة بصفة عامة أن يطرقوا باب الترجمة كمدخل أساسي في فهم الآخر في لغته وثقافته وهويته

* أستاذ بكلية العلوم الاجتماعية، شعبة الفلسفة، جامعة مستغانم، الجزائر.

سواء بالتأثير أو التأثر، وبذلك غدت عملية الترجمة ضرورة ملحّة للتقرّب من الحقائق عبر وسيط اللغة التي لم تعد عملية لغوية فحسب، بل أصبحت عاملًا مهمًّا في إثبات الذات نحو الآخر، والآخر نحو الذات، والهوية في مقابل الهوية الأخرى.

فبأي معنى تظهر الترجمة؟ وما أثرها في إبراز مفهوم الهوية؟

لقد حظيت الترجمة منذ القدم باهتمام واسع لأهميتها البالغة في مختلف المجالات، وهذا الاهتمام فرضته الحاجة إلى ذلك، «فالشعور بالحاجة إلى دراسة ما للآخر من نماء معرفي لا يتم إلَّا عبر أداة الترجمة التي تسهم في تفعيل ثقافتنا ضد الركود الذي تشهده، والذي لا نجد له مثيلًا في أية حضارة أو لغة، في وقت يعيش فيه العالم انفتاحًا منقطع النظير، على التنوع لدفع المسيرة الحضارية إلى التحديث»(١٠).

فالمتتبع لحركة الترجمة عبر تاريخها الطويل لا يُمكنه إغفال أهميتها داخل الحقل المعرفي بصفة عامة، فقد مثّلت الترجمة منذ البدايات الأولى للفلسفة محورًا من المحاور المهمة والأساسية في الفكر الفلسفي، وكانت تعدّ قضيتها المركزية، بحيث كانت تضمن لها ذلك الانتقال والانفتاح الفكري في شتى المجالات المعرفية، مما جعل من علاقتهما خاصة الفلسفة المعاصرة علاقة أكثر اتصالًا واستشكالًا أيضًا، نظرًا لتلك المعطيات التي تطرح اليوم في ساحة الفلسفة، وأصبح الموقف من الترجمة موقفًا فلسفيًّا كون الترجمة تتّصل بمسائل فلسفية كاللغة والمعنى، والنص حتى المؤلف والقارئ معًا وللعلاقة التي بينهما، مما يجعل منها موضوعًا فلسفيًّا بامتياز.

## □ في معنى الترجمة

تعدّدت معاني الترجمة بدءًا من معناها المعجمي اللغوي، إلى معناها عند علماء الترجمة، حيث يظهر في قاموس أكسفورد للغة الانجليزية أن الفعل «يترجم» «to translate» بالمعاني التالية: «يحول من لغة إلى أخرى؛ يغيّر إلى لغة أخرى مع الاحتفاظ بالمعنى؛ يصيّر؛ ينقل. أيضًا: يُعبّر بكلمات أخرى؛ يُعيد الصياغة؛ يمارس الترجمة؛ يحوّل نصًّا من لغة إلى أخرى؛ يغيّر في الشكل، أو المظهر، أو الجوهر. أيضًا: يحوّل؛ يعدّل، يبدّل»(١١). إنها معانٍ متعدّدة تحاول كل منها أن تقف على الوجه الأقرب من هذا الفعل، الذي يتشابه إلى حد ما في هذه المفردات.

---

(١٠) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٩، ص ٨٧.

(١١) أحمد صالح الطامي، من الترجمة إلى التأثير: دراسات في الأدب المقارن، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٣، ص ١٨.

وعن كلمة ترجمة «translation» فيعرّفها القاموس نفسه بالمعاني التالية: تحوُّل؛ تحريكُ أو نقلُ من شخص أو مكان أو حالة إلى آخر أو أخرى. أيضًا: عمل أو إجراء التحويل من لغة إلى أخرى؛ إنتاج هذا العمل أو الإجراء. أيضًا: النص في لغة أخرى(١٢).

لقد ذهب علماء الترجمة في إعطاء المصطلح تعريفات كثيرة ومتنوعة والتي من شأنها أن تجعل هذا المفهوم أكثر وضوحًا، ومن هذه التعريفات يذهب جي سي كاتفورد j. c. catford إلى أن الترجمة هي عملية تُمارَس على اللغات: إجراء تبديل نص في لغةٍ بنص في لغة أخرى، ويعرفها أيضًا بأنها استبدال مواد أو مضامين نصوصية في لغة بمواد أو مضامين نصوصية مساوية في لغة أخرى، في حين يعرفها دوستارت «Dostart» بأنها ذلك الفرع من علم اللغة التطبيقي الذي يعنى على وجه التحديد بإشكالية أو حقيقة تحويل معنى من مجموعة منتظمة من الرموز إلى مجموعة منتظمة أخرى من الرموز»(١٣).

ونجد الفيلسوف بول ريكور الذي اهتم بقضية الترجمة في بداية عمله الفلسفي، من خلال ترجمته لكتاب «أفكار أدموند هوسرل»، إضافة إلى اهتمامه بالترجمات المختلفة للإنجيل، وكذا اتّصاله بالفلسفات المعاصرة، مما عمق تجربته في مسألة الترجمة حيث يعتبرها نموذجًا للفهم والتأويل، فهي ذلك اللفظ الذي يؤخذ إما «بالمعنى الحصري لنقل رسالة شفوية من لغة معينة إلى لغة أخرى، وإما نأخذه بالمعنى الواسع كمرادف لتأويل كل مجموعة دالة داخل نفس الجماعة اللسانية»(١٤).

ويرى ريكور أن عمل الترجمة يقوم في الأساس على قول الشيء نفسه بطريقة أو بصيغة أخرى، لذلك فإن عملية الترجمة هي بمثابة اكتشاف للآخر ولهويته، وهي بسط لثنايا أفكاره وتفسيرها وتأويلها وإعادة صياغتها.

## □ تجليات اللغة بين الترجمة والنص

ارتبطت الترجمة بعدة حقول معرفية متنوعة، فكان لها ذلك الدور البارز في تقريب وتوضيح المشكلات المعرفية التي طرحت عبر العصور، وكذا نقل الخبرات والمعارف المختلفة بين الشعوب في تعددها وتنوع ألسنها ولغاتها، كما أنها مسألة لغوية ترتبط بالنصوص ارتباطًا مباشرًا وعميقًا.

---

(١٢) أحمد صالح الطامي، من الترجمة إلى التأثير، مرجع سابق، ص ١٨.

(١٣) المرجع نفسه، ص ١٩.

(١٤) عز الدين الخطابي، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، المغرب، الدار البيضاء: منشورات عالم التربية، ط١، ٢٠٠٤، ص٢٧.

وكل نص بطبيعته يحمل دلالات ومعاني مختلفة، ومن ثم وجب معرفتها وفهمها، أي ترجمتها «لذلك نجد الترجمة ناشطة في كل الثقافات المندفعة في إحياء لغتها وتوسيع أفاق فكرها، ومدى وجودها، فالآخر المختلف هو الهناك المجهول والغامض والمخيف، والترجمة هي بداية تفكيك لسحره ووهجه بأن تجعله مقروءًا ومفهومًا ومفسرًا»(١٥).

فالنص عندما يترجم، كأنه يقوم بانتقال وتحوّل لغوي انطلاقًا من لغته إلى لغة أخرى، وهنا يكون هذا النص قد افتتح حياة أو عالمًا معرفيًّا جديدًا رغم احتفاظه في كثير من الأحيان بلغته الأصلية «بكل سلطتها ومرجعيتها، ومعاييرها ونظام إنتاجها وتحكمها. ليست المسألة مجرّد خلع النص الجديد لثوب لغوي سابق وارتداء ثوب لغوي آخر، بل هي عملية التحام وتشابك بل وصراع بين لغتين أو أكثر، تنتهي بتسوية لغوية بين ما عُبِّر عنه في اللغة الأولى، وما يمكن أن يُعَبَّر عنه في اللغة الثانية، بحيث يصبح الشكل الجديد للنص عبارة عن انصهار فضاءين، فضاء لغة النص الأولى، وفضاء لغة الترجمة الثانية بكل أحمال أو أثقال الفضاءين الثقافية والاجتماعية، والسلطوية بل والدينية»(١٦).

فالترجمة وفق هذا الطرح المعطى تقدم نوعًا من العلاقة المعرفية بين الألفاظ المختلفة، قصد توضيح المعنى وجعله أكثر تماسكًا حول ما يذهب إليه، أو ما يعبر عنه داخل ذلك الاختلاف اللغوي، الذي يصبح اختلافًا يسعى إلى تحقيق التلاؤم بين لغة النص الأصلية ولغته التي ترجم إليها، حيث يصبح هذا النص يحمل شكلًا متكاملًا، رغم تلك السياقات المختلفة. «فالعهد الجديد في الإنجيل، كتب بلغة يونانية رغم أن المسيح كان ناطقًا بالعبرية أو الآرامية، والمسيحيون يقرؤون الإنجيل بكل لغات العالم، ويعتقدون أن المسيح أو الله يخاطبهم بلغتهم هم»(١٧).

فبالرغم من هذا التعدد اللغوي إلّا أن النص ضل واحدًا مع أن طريقة تناوله تعددت حسب تعدّد تلك اللغات المختلفة، «ورغم أن كليلة ودمنة وقصص ألف ليلة وليلة، هي ذات أصول هندية إلّا أن واسطتها إلى العالم كانت باللغة العربية، وكذا الأمر بالنسبة إلى التراث اليوناني، كذلك فان كل الحكايات الأسطورية الكبرى، ابتداءً من قصص الأطفال الخيالية إلى الملحمية كالإلياذة، كانت حاضرة بشكل عضوي داخل كل ثقافة، بحيث يعتقد غير الملتفت لأصولها الأولى أنها حكاية رمزية لتجارب محلية خاصة به»(١٨).

---

(١٥) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ت: وجيه قانصو، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٧، ص ٩.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٨.

(١٧) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ٧.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٨.

فقد يحافظ النص على طابعه الخاص والأجنبي داخل ثقافات أخرى دون أن يحس القارئ أو المستمع بغربة ذلك النص بالرغم من ظهوره في لغة أخرى. «فاللغة كينونة مستقلة لها فضاؤها من العلامات والبيانات، وعالمها من الإحالات والمجازات تنساب في كل كائن، لأن كل حقيقة وجودية هي كينونة لغوية، ليس بالمعنى الحصري الذي يجعل منها مجرّد تركيبات نحوية، وتنسيقات منطقية، وإنما بالمعنى الوجودي كإرادة في التعبير لا تستنفذ مضمون ما تريد قوله ووصفه، فهي لا تحيل فقط إلى مرجعية خارجية أو ميتا لغوية وإنما تحيل أيضًا إلى مرجعيتها الداخلية وفضائها الجواني»[١٩].

فالمترجم يقوم بنقل رسالة من لغة إلى أخرى، وهو لا يخرج في ذلك عن عملية الفهم التي من خلالها يقترب من معاني النصوص المختلفة، «فعملية الفهم هي بمثابة اختراق للنص، وهو ما انتبه إليه هايدغر بذكاء، حينما اعتبر الفهم كاستيلاء وكامتلاك وبالتالي كعنف، لأن التمثل والتأويل بالنسبة إلى هايدغر، تشكل مجتمعة صيغة هجومية موحدة وضرورية... وبخصوص الترجمة من لغة إلى أخرى، فإن مثل هذه الإستراتيجية هي عبارة عن غزو واستهلاك إلى حد الإنهاك»[٢٠].

فالترجمة ممارسة فلسفية وتفاعلية عن طريق النصوص المختلفة لتجعل منها عملًا فكريًا حول هذه النصوص وبالتالي تنصهر داخلها، فيحدث ذلك الازدواج والتكامل بينهما فتعمل اللغة دور الوسيط في ربط علاقاتها المتصلة فيما بينها، إذ لا يمكن أن تستمر خارج هذه النصوص لا سيما الفلسفية منها بحكم بحثها في مختلف مسائل المعرفة، فالعلاقة بينهما ليست فضولية وإنما حاجة دافعة ولازمة في الوقت نفس.

يضاف إلى ذلك أن الترجمة ليست عمل سطحي يكتفي بنقل معنى لغوي من لغة إلى أخرى، بل إن وظيفتها أسمى من ذلك فهي تعمل على اكتساب ثقافة النص وتطويرها بشكل جديد وفق اللغة المناسبة لذلك، والتطلع إلى تحقيق ترجمة حقيقية، «فالترجمة الحقيقية تستلزم دومًا الفهم الذي نسعى إلى تفسيره وتوضيحه، وهو أمر لم يناقش بإسهاب، إن الترجمة تستحيل دون فهم دقيق وصحيح مثل الفهم الذي نستعين به في إدراك خطاب في لغتنا الأم وعليه، نظام الأشياء هو على النقيض من ذلك، عندما نفهم النص يمكننا عندئذٍ مباشرة الترجمة، لأنه لا يمكننا الشروع في الترجمة دون أن نفهم مسبقًا حول ماذا يدور موضوع النص»[٢١].

---

(١٩) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨، ص ٢٢٧.

(٢٠) عز الدين الخطابي، الترجمة والتأويل، مجلة العربية والترجمة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ع ٤، ٢٠١٠، ص١٠٥.

(٢١) غادامير هانس جورج، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز

ونجد أيضًا الفيلسوف الألماني غادامير قد اهتم بمسألة الترجمة وأعلى من شأنها، وقد لا يخرج ذلك عن اهتمامه بمسألة التأويل، وبما أن هذا الأخير يعمد إلى الوقوف على مختلف النصوص وكشف أغوارها، والتعمق في معانيها المتعددة، فهو يُظهر في الكثير من الأحيان عن لغة أخرى، غير لغة ذلك النص الأول، انطلاقًا من المعنى الموجود في هذا النص، وهنا لا بد من حضور الترجمة كتأويل لهذا النص، بحيث يرى فيها «طريقة لامتلاك كل ما هو أجنبي»(٢٢).

أي يصبح كل ما هو متعلّق به قابل للفهم، وهذا الأخير يقترن بالترجمة، إذ لا تتم الترجمة بدون فهم، كما أن الفهم هو بشكل من الأشكال ترجمة للموضوع ولأفكار الكاتب أو المؤلف، ومعرفة سيرة حياته وبيئته التي عايشها والثقافة التي اكتسبها، والهوية التي يتبناها، ومن ثم تفسيرها وتأويلها.

ويوضح غادامير هذه العلاقة الوطيدة بين الترجمة والتأويل، وقد قرب بينهما حتى جعل منهما مفهومين مترادفين، أو ينوب أحدهما عن الآخر، حيث يقول: «معنى التأويل والفهم، هو أنني أفهم وأعبر دلالة النص حسب أقوالي وتعبيراتي الخاصة، لهذا تعتبر الترجمة إحدى النماذج والقواعد المهمة في التأويل لأن الترجمة ترغمنا ليس فقط على إيجاد اللفظ المناسب، وإنما أيضًا إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد تمامًا»(٢٣)، فهي تحمل ما تنقله النصوص من لغتها الأصلية، أي لغة المصدر إلى لغة تكون هدفها ومرادها، ولا شك أن في ذلك تطويرًا لثقافة النص الثاني ولدلالاته وأبعاده المختلفة، «فكلما كانت النتيجة المحصلة من النص المصدر كلما عمَّت الفائدة، وكلما كان هذا الحصول ناجزًا وتامًّا كلما أدت الترجمة أسمى ما عندها من خصائص وظيفية»(٢٤).

وإذا اعتبر التأويل هو ماء الحياة للنصوص، فإن الترجمة «هي التي تنفخ الحياة في هذه النصوص وتنقلها من ثقافة إلى أخرى، والنص لا يحيا إلَّا لأنه قابل للترجمة، وغير قابل في الوقت ذاته، فإذا كان في الإمكان ترجمة نص ما ترجمة نهائية، فإنه يموت، يموت كنص وكتابة»(٢٥).

---

الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، ط٢، ٢٠٠٦. ص١٣١.

(٢٢) غادمير هانس جورج، الحقيقة والمنهج، ت: حسن ناظم، علي حاكم صالح، طرابلس: دار أويا للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٤.

(٢٣) غادمير هانس جورج، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص١٣١.

(٢٤) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٢٥) احمد إبراهيم، سر الترجمة وهاجس التأويل، في التأويل والترجمة، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ص٢٧.

## □ الترجمة ومفهوم الهوية عبر ممر اللغة

جعلتنا الترجمة نهتم بقضية الهوية انطلاقًا من علاقة الأنا بالآخر، ومن خلال عامل اللغة كنقطة أساسية في هذه العملية، إضافة إلى اعتبار أن اللغة هي مكون من مكونات الهوية نفسها، ومن ثم أصبح كل نص ينتجه الآخر مهما كان موضوعه لا بد أن يخضع لترجمة معينة حسب الحاجة إلى ذلك طبعًا.

فالآخر هو مفترض كما يقول بول ريكور: «إن الآخر مفترض مسبقا منذ البداية... اعترف أن الآخر ليس احد موضوعات أفكاري، ولكنه مثلي، فاعل حقيقي للفكر وأنه يدركني أنا نفسي كآخر غير هو، وإننا معًا نستهدف العالم كطبيعة مشتركة، وإننا معًا أيضًا نبني مجموعات أشخاص قادرة على أن تتصرف بدورها على مسرح التاريخ كشخصيات من درجة عليا... فالفرضية التي أكون فيها أنا وحدي. فإن هذه التجربة لا يمكن أن تصبح قادرة على الشمولية من دون معونة الآخر الذي يساعدني على جمعي لذاتي وتثبيتي ومحافظتي على إبقائي داخل هويتي»[٢٦].

فالهوية تتحدّد انطلاقًا من معرفة الأنا لذاتها، وذلك بمعونة الآخر الذي نكتشف هويته من خلال مشاركته في هذا العالم، ولعل الترجمة كعملية معرفية تساعدنا على ذلك بعد استهدافنا لمختلف النصوص في تنوّع موضوعاتها.

تتألف عملية الترجمة عند بول ريكور من قطبين أساسيين: «الأجنبي أو الغريب والقارئ، أما المترجم فهو الواسطة بينهما، إذ هو الناقل لرسالة الأجنبي إلى لغة القارئ، وهو يقوم بذلك تعترضه مشاكل الترجمة سواء من جهة اللغة الغريبة أو من جهة اللغة التي سيترجم فيها رسالة اللغة الغريبة، هذا فضلًا عن مدى إخلاصه هو أو خيانته لمدى صدق الترجمة»[٢٧].

وهو يتساءل هنا في ظل هذه المعطيات حول فكرة رئيسية هي: هل الترجمة ممكنة أم مستحيلة؟ وهل نترجم المعنى أم الكلمات؟

وكتجاوز لهذه التساؤلات العقيمة يذهب إلى القول: «بأن الأعمال العظيمة قد شكّلت على مرّ العصور موضوع ترجمات متعدّدة، ولهذا يرى أن الترجمة هي «تحدٍّ»، هذا

(٢٦) محمد بهاوي، في فلسفة الغير، نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، المغرب: أفريقيا الشرق، ج٦، ٢٠١٢، ص٣٧.

(٢٧) لزهر عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٢، ص٢٤٣.

الأخير الذي يقول عنه بيرمان: «إنه يتّخذ من المعنى وسلطة الترجمة رهانًا»(٢٨).

أي إن موضوع الترجمة بأهميته، وتعدّده هو الذي يجعل منها ترجمة حاضرة دائمًا، وتحاول الوقوف كسلطة معرفية مع كل نص يتضمن موضوعًا يدعو إلى الالتفات، وبما أن الترجمة مرادفة للتأويل، وهذا الأخير يشير إلى الاختلاف في الفهم، لأن هناك آراء متعدّدة ومعانٍ مختلفة، فهي تدل على فهم وتأويل معين لرسالة تحملها لغة ما قصد نقلها إلى لغة أخرى، فقد دافع ريكور عن فكرة التدرج من الفهم إلى التفسير فالتأويل، «ومن هنا يغدو كل مترجم مؤولًا»(٢٩).

بمعنى أن النص يصبح ملكًا للمترجم فهو الذي يحرّره ويدفعه للعيش دومًا، وبالتالي يصبح المترجم ندًّا للمؤلف، فهذا الأخير ينتج النص للمرة الأولى أما المترجم فيعيد إنتاجه عدة مرات، فتمنح له الحياة كلما تتم إعادة ترجمته من جديد، وفي ذلك تفعيل لهذه اللغة وتطويرها من خلال عملية القراءة، فيصبح المترجم أفضل قارئ للنص باعتباره مصححًا ومحققًا له، بل يصبح كاتبًا جديدًا لهذا النص، فالقراءة فعالية تأويلية تنتج النصوص، وهذه الأخيرة هي التي تسمح بتعدّد القراءات مثلما تتعدّد الكتابات.

وقد تكون الترجمة في اللغة الواحدة فتأخذ مفهوم التحويل (transformation) كما يذهب إلى ذلك جاك دريدا، «كما أن اشتغال الترجمة كتحويل يقود إلى نوع من التحوّل الدلالي في سمات النص وآثاره ووقعه، ويتم ترهين هذا التحول من خلال عمليات الصوغ السياقي للنص في وضعيات جديدة مختلفة زمنيًّا وثقافيًّا»(٣٠).

إلَّا أن ريكور قد شدَّ الانتباه إلى قضية أخرى ألا وهي علاقة الذات بالموضوع، والأنا بالآخر، والهوية بالهوية الأخرى، «وهي إشكالية حقيقية تطرح على المترجم الذي يجد نفسه أمام خيارين لا ثالث لهما، إما أن يقرّب المؤلف من القارئ، هنا يقوم بعملية إلحاق ودمج للعمل فيلغي خصوصيته، أو يقرّب القارئ من المؤلف، فيعمد إلى تغريبه، وهي الفكرة التي أثارها شلايرماخر بحدة وفي أكثر من موضع من بحثه»(٣١).

فعملية الترجمة تستدعي من المترجم أثناء عمله أن يقف على أطراف هذه العملية المعرفية، بداية من المؤلف الذي حرّر النص، إلى القارئ المتقبل لهذا النص، لأن هوية الأول

---

(٢٨) بول ريكور، عن الترجمة، ت: حسين خمري، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨، ص١١.

(٢٩) بول ريكور، عن الترجمة، مرجع سابق، ص١٢.

(٣٠) محمد بوعزة، إستراتيجية التأويل: من النصية إلى التفكيكية، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١١، ص ٥٢.

(٣١) بول ريكور، عن الترجمة، مرجع سابق، ص١٢.

قد تختلف عن هوية الثاني كما أن ثقافة الأول يمكن أن تختلف أيضًا عن ثقافة الثاني، ومن ثم وجب عليه احترام تلك المسافة الثقافية بينهما.

إن تعدّد اللغات واختلافها بين البشر يعدّ شيئًا معروفًا، فكل البشر يتكلمون بلغتهم الخاصة التي اعتادوا عليها، لكن ذلك لا يعني أنهم غير قادرين على تعلم لغات أخرى إضافة إلى لغتهم الأم، إلّا أن ذلك طرح شيئًا من الجدل الذي شكّل نوعًا من الانغلاق للترجمة داخل بديل يجب التخلص منه، وهو «تنوّع اللغات الذي يعبّر عن تنافر جذري، ومنه تكون الترجمة مستحيلة نظريًّا؛ لأن اللغات قابلة للترجمة فيما بينها قبليًّا، أو أن الترجمة إذا أخذت كحدث فإنها ستفسر بذخيرة مشتركة تجعل الترجمة ممكنة، لكن هنا يجب إما العثور على هذه الذخيرة المشتركة، وهو الطريق المؤدي إلى اللغة الأصلية (الأولى). أو إعادة بنائها منطقيًّا وهو الطريق المؤدي إلى اللغة الكونية.. وسواء أكانت أصلية أو كونية، فإن هذه اللغة المطلقة يجب إظهارها من خلال مرصوفاتها الصوتية، واللفظية والتركيبية والبلاغية»[٣٢].

إلّا أنه وبالنظر إلى الأمر الواقع فإننا نجد أن الترجمة موجودة، ووجودها دليل على أنها ممكنة فمع الاعتراف بتنوّع اللغات، «فإنه توجد هناك بنيات خفية إما لأنها تحمل أثر لغة أصلية مفقودة والتي يجب إيجادها، وإما وجود شفرات ما قبلية في شكل بنيات كلية، أو متعالية يمكن إعادة بنائها»[٣٣].

فالترجمة عن طريق هذا التواصل اللغوي والثقافي بين مختلف الشعوب والأجناس، تكون قد حقّقت نوعًا من الإنجاز والتكامل المعرفي، وإبراز لتلك الهويات التي تقف وراء هذه النصوص، وتبادل ما كان سائدًا في اللغة الأولى والنص الأول في بيئة نصية أخرى جديدة بكل مستوياتها وسياقاتها، ففي ذلك تجديد لما هو قديم وفتح الجديد على ما هو قادم، مما يسمح للغة بأن تتكلّم عبر الذات الإنسانية، فهي تتعدّد لتكون موطن هذا الوجود ولكينونته بتعبير هيدغر.

## □ خاتمة

إن الترجمة وفق هذا الاختلاف اللغوي والتعدّد الثقافي، ستظل متواصلة عبر الحضارات ومستمرة في مسؤوليتها الكونية المعاصرة، وبما أنها عملية معرفية بين الأنا والآخر المختلف في ثقافته، وهويته فإنها ملزمة بمعرفة وكشف هذا الآخر في كل توجهاته وخطواته في مقابل الذات وإثبات هويتها.

---

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٣٤.
(٣٣) بول ريكور، عن الترجمة، مرجع سابق، ص ٣٦.

وبما أنها تشكّل قضية فلسفية من الأساس فعلى هذه الأخيرة أن تطرح المزيد من التساؤلات حول مثل هذه الموضوعات، لا سيما تلك التي لها من الترجمات الكثير حول مختلف النصوص سواء في القصة، أو الشعر أو الثقافة، أو الأدب وغيرها، من خلال التعبير والكشف عن الهوية المصاحبة لذلك، وهذا ما يجب أن يكون حول موروثنا ولغتنا، وثقافتنا العربية الإسلامية؛ لأن الدراسات حول الترجمة عندنا لا تزال متواضعة مقارنة بحركتها في العالم الغربي، حتى تتعزّز هويتنا وتبرز وجودها بكل قيمها ومبادئها.

# دور حركة الترجمة في إثراء الطب العربي

ماني سعادة نادية*

## □ تمهيد

يقصد بالطب العربي مجموعة الآراء الطبية التي حوتها مؤلفات الأطباء العرب، أو الذين كتبوا باللغة العربية، تلك الآراء المنقولة من الطب القديم وخاصة اليوناني منها، والتي زُيّنت بإضافات نفيسة من الطب الهندي والفارسي والسرياني.

لم يكن العرب في نقلهم لتراث الأمم التي أخذوا عنها معارفهم الطبية نقلة جامدين لكنهم أضافوا إليها الكثير، وجعلوا ما توصل إليه غيرهم مقدمة أساسية لأبحاثهم. ومن هنا فإن اتهام العقلية العربية بأنها عقلية تحليلية، تحلل الأمور فقط ولا تقوى على التركيب والابتكار، إنما هو اتهام باطل تدحضه الوقائع التاريخية والحقائق العلمية التي سنقوم بتوضيحها عند أطبائنا العرب، بعد أن نتحدث عن دور حركة الترجمة في إثراء الطب العربي وإبراز العوامل التي مهّدت لظهورها، والمراحل التي مرت بها مع إبراز أهم المترجمين الذين مثّلوها.

* المركز الجامعي، غليزان، الجزائر.

## □ عوامل مهدت لظهور حركة الترجمة

١ - «أدّت فتوحات الإسكندر الأكبر إلى انتشار العلوم اليونانية في غرب آسيا ومصر، مما اكسب هذه المنطقة طابعًا خاصًّا، أطلق عليه بعض المؤرخين اسم الثقافة الهلنستية، وهي ممتدة حتى الفترة من وفاة الإسكندر الأكبر ٣٢٣ ق. م. إلى القرن السابع الميلادي عندما جاء الفتح العربي، ونتيجة لتلك الفتوحات ولذلك الانتشار ازدهرت الكثير من المدارس التي اهتمت بتعليم العلوم والفلسفات الأجنبية مثل مدرسة الإسكندرية، مدرسة نصين، مدرسة الرها، مدرسة حرّان، ومدرسة جنديسابور التي تعتبر أكبر مركز علمي احتكت فيه الثقافات اليونانية بالثقافات الشرقية استولى عليها العرب عام ٧٣٨م، وظل عملها نشيطًا حتى العصر العباسي»[(١)]. اشتهر فيها آل بختيشوع حيث استقدمهم الخلفاء واتخذوهم أطباء لهم، ومن أعلامها أيضًا يوحنا بن ماسويه.

٢- ما بثه الدين الإسلامي من أفكار، وما أحدثه في نفوس معتنقيه من حب العلم والترغيب فيه لقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ ولقول الرسول ﷺ: «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد»، «من يطلب العلم يتقرب إلى الله»، «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها»، «طلب العلم فريضة على كل مسلم».

٣- ثم إن الفتوحات الإسلامية التي كانت عامل التقاء بين الثقافات العربية وثقافات الشعوب التي دخلت الإسلام، فآمنت به وأعجبت بإعجاز قرآنه وبلاغة حديثه، كانت أيضًا من العوامل الهامة في نشوء حركة الترجمة.

٤- حاجة العرب إلى علوم تسهّل عليهم القيام بفروضهم الدينية التي تحتاج إلى حساب وتقويم وتوقيت جعلتهم يقبلون على الترجمة.

٥- انتقال عاصمة الخلافة من المدينة إلى دمشق ومن دمشق إلى بغداد ليس مجرد نقل للعاصمة من بلد لآخر، وليس انتقالًا جغرافيًّا أو مكانيًّا، «بل لقد كان في الواقع نقلًا للدولة الإسلامية من عقلية إلى عقلية، من نمط فكري إلى نمط آخر، بل من عصر إلى عصر، ومن جيل إلى جيل»[(٢)].

٦- هناك حقيقة إنسانية واجتماعية تقول بأن العلم من توابع الاستقرار والحضارة، فما إن استقرت الدولة العربية الإسلامية وازدهرت سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا حتى

(١) عبد الله العمري، تاريخ العلم عند العرب، عمان: دار مجدلاوي للنشر و التوزيع، ط١، س١٩٩٠، ص٤٣ - ٤٤.

(٢) محمد عبد الرحمن مرحبا، الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، بيروت: منشورات عويدات، ط٢، س ١٩٨٨، ص٢٠٧.

اتجهت النفوس إلى الحركة الفكرية، فترجمت الكتب الفارسية والإغريقية والسريانية ونقلت ذخائرها في العلوم إلى العربية.

٧- التنافس بين العرب والشعوبيين، كان أيضًا من العوامل المهمة في ظهور حركة الترجمة، فقد تباهى العرب بدينهم وشعرهم وقوتهم أمام الشعوب الأخرى وخاصة الفرس فكان لزامًا على هذه الشعوب أن تقبل على ترجمة تراثها من اجل إثبات وجودها أمام العرب.

## ◻ مراحل حركة الترجمة

### ١ – بدء النقل

عني العرب بعلم الطب، ولكي يتم الاطلاع عليه كان طبيعيًّا أن ينقلوه من لغته الأصلية إلى لسانهم، «وكان أول نقل في عهد خالد بن يزيد بن معاوية (٨٥هـ، ٧٠٤م)، حيث نقل له راهب إسكندراني اسمه مريانوس كتب الكيمياء من اليونانية إلى العربية»[٣].

فقد كان خالد بن يزيد بن معاوية يطمح في الخلافة ولما يئس من الفوز بها، راح يبحث عن تسلية شريفة تتفّق ومركزه، فرأى أنه إذا استطاع تحويل المعادن إلى ذهب استطاع أن يحول الناس إليه، ويكون له من المنزلة ما يحسده عليه الخلفاء.

هذا ونقل أيضًا الطبيب اليهودي الفارسي الأصل السرياني اللغة ماسرجويه للخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز كناشا في الطب، قد وضعه في اليونانية القس أهرون بن أعين الإسكندري، كما أن عمر بن عبد العزيز هذا وسّع المجمع الطبي في أنطاكية بأن استقدم إليه نطس الأطباء من مدينة الإسكندرية وأمرهم بنقل بعض المؤلفات الطبية إلى اللغة العربية»[٤].

### ٢ – اتساع حركة النقل

لم تتسع حركة الترجمة إلَّا في العصر العباسي، فقد شهد هذا العهد نهضة طبية بالتوازي مع النهضة الحضارية الشاملة على كافة الأصعدة، فازدهرت العلوم قاطبة بما فيها العلوم الطبية، حيث كانت بغداد قبلة للكتب تأتيها من سائر الأصقاع، فكان الخلفاء العباسيون وبحق هم سندة وحماة التراث الإنساني، وتستوقفنا في هذا المجال ثلاثة أسماء من الخلفاء

(٣) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت: دار العلم للملايين، د ط، س ١٩٦٦، ص٢٧١.

(٤) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٣.

العباسيين الذين كان لهم دور كبير في تشجيع الترجمة والنهوض بها، وهؤلاء هم المنصور والرشيد والمأمون.

أما المنصور فأصابه في أواخر أيامه (سنة ١٤٨هـ) مرض في معدته فانقطعت شهوته، وكان الأطباء القائمون في خدمته يعالجونه ولا يجدي علاجهم نفعًا، فجمعهم يومًا وقال لهم: «هل تعرفون من الأطباء في سائر المدن طبيبًا ماهرًا؟ فقالوا: ليس في وقتنا هذا أحد يشبه جرجياس رئيس أطباء مدرسة جنديسابور، وهو جورجياس بن بختيشوع السرياني، فبعث المنصور في طلبه على عجل، فأخبره عن علته من ابتدائها، فدبره جورجياس تدبيرًا لطيفًا، فشفي المنصور ورجع إلى مزاجه»[٥].

وفي أيام الرشيد ترجم يوحنا بن ماسويه الكتب الطبية القديمة، وأوكل إليه الخليفة جميع الكتب التي غنمها المسلمون في غزواتهم، وله عدة مؤلفات منها: كتاب السموم وكتاب الصداع. وفي الحديث عن عهد المأمون[٦] تجدر بنا الإشارة إلى بيت الحكمة، وهو صرح ثقافي وضع نواته الرشيد وأكمله المأمون فجعله مركزًا للعلم والعلماء، إلى جانب هذا كان بيت الحكمة معهدًا للترجمة، ومجلسًا للمناقشة والجدل، وقاعة للمطالعة ويمكن القول بصورة عامة على حسب رأي الدكتور شوكت الشطي: «إن الترجمة في عهد العباسي كانت عمل دولة وأفراد، فقد زاد عدد التراجم عن المائة، وقد تخصّصت بعض الأسر بأعمال النقل كما أقيمت مدارس خاصة لتعليم المترجمين وإصلاح ما ترجموه»[٧].

## ٣- أبرز المترجمين

ذكر ابن النديم في الفهرست أسماء المترجمين على مر العصور من بينهم آل حنين، وأشهرهم:

- حنين بن إسحاق: من أشهر المترجمين في القرن الثالث الهجري، عربي الأصل نصراني، تعلم صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه، عاصر المأمون والمعتصم والواثق

---

(٥) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، بيروت: منشورات دار المكتبة الحياة، (د. ط، د. س)، المجلد الثاني، ص١٥٢٣.

(٦) قال أبو إسحاق النديم صاحب كتاب الفهرست: إن سبب نقل المأمون الكتب اليونانية إلى العربية، أنه رأى في منامه أرسطو طاليس الحكيم وسأله بعض الأسئلة، فلما نهض من منامه طلب من الحجاج بن مطر وابن البطريق وحنين بن إسحاق ترجمة الطب. إن هذه القصة لا يصح أن تكون السبب الرئيسي لما عمله المأمون من أجل العلم على أنها تبيّن في كل حال رغبة الخلفاء في التوسع العلمي ونقل كل ما كان معروفًا من علوم الأولين، ويستدل شوكت الشطي بأن حركة الترجمة بدأت قبل عهد المأمون، وقصة رؤياه -إن صحت- دلتنا على أن الحلم كان انعكاس صورة طبيعية لما كان يفكر فيه المأمون في اليقظة.

(٧) شوكت الشطي، آداب وتاريخ الطب، مطبعة الجامعة السورية، ط١، س ١٩٥٦، ص٤٧.

والمتوكل، عرف بإتقانه لعدة لغات: العربية، السريانية، اليونانية، والفارسية، كما اشتهر بجودة الترجمة. وبلغ اهتمامه بالتراث الطبي اليوناني أنه كان يجوب الأقطار من أجل الحصول على الكتب. ونضرب مثلًا على ذلك كتاب (البرهان) لجالينوس، فقد كان هذا الكتاب نادر الوجود.

فجاب في طلبه أرجاء العراق والشام ومصر باحثًا متنقبًا، فلم يظفر أخيرًا إلَّا بما يقرب من نصفه بدمشق، وقد بلغ من تقدير المأمون لجهوده في الترجمة ما يرويه ابن أصيبعة من أنه كان يعطيه من الذهب زنة ما كان ينقله من الكتب ترجم إلى العربية سبعة من كتب أبقراط، ونقل إلى العربية جميع مصنفات جالينوس الطبية

- آل بختيشوع[٨]: وهم من السريان والنساطرة، أولهم جورجياس بن بختيشوع طبيب المنصور، وخلفه ابنه بختيشوع بن جورجياس، استقدمه الرشيد من جنديسابور، وولّاه رئاسة الأطباء بعد امتحانه، وخلفه فيها ابنه جبريل، وخلفه ابنه بختيشوع بن جبريل، وقد بلغ من عظم المنزلة والحال وكثرة المال ما لم يبلغه أحد من أطباء عصره، ومنهم أيضًا جبريل بن عبيد الله بن بختيشوع، وخلفه عبيد الله بن جبريل[٩]. فهؤلاء ستة من آل بختيشوع كلهم من مهرة الأطباء لم يعنَ بالترجمة منهم إلَّا جورجياس الأول، وإنما وردنا ذكرهم لأن أكثرهم ألَّف في الطب كتبًا مفيدة.

- آل قرّة: توارثوا العلم في بغداد وأشهرهم ثابت بن قرّة، ويقال له أيضًا: «الحرّاني» نسبة إلى حرّان، انتقل من حرّان إلى بغداد وبرع فيها كطبيب، كان من حذّاق المترجمين فقد ترجم جوامع كتاب الأدوية المفردة كجالينوس، من مؤلفاته: وجع المفاصل والنقرس، رسالة في الحصى المتولد في المثانة، رسالة في البياض الذي يظهر في البدن»[١٠].

- قسطا بن لوقا البعلبكي: يوناني الأصل، وهو من مترجمين القرن الثالث الهجري، كان يجيد اليونانية والسريانية والعربية، من صفاته في الترجمة أنه كان جيد النقل، حسن العبارة والأسلوب، وأعاد إصلاح بعض الترجمات التي أُجريت في عهود سابقة، وقد ترجم بعض كتب جالينوس وأرسطو.

هذا ولم تقتصر الترجمة على هؤلاء المترجمين، فقد كان مترجمون آخرون لكن لا يسع المجال على ذكرهم كلهم.

---

(٨) بختيشوع تعني عبد يسوع.

(٩) جرجي زيدان، مرجع سبق ذكره ص ١٥٨.

(١٠) عبد الله العمري، تاريخ العلم عند العرب، عمان: دار مجدلاوي للنشر و التوزيع، ط١، س ١٩٩٠، ص٦٥.

## ٤- أهم الكتب المنقولة إلى العربية

١- الكتب المنقولة عن اليونانية: نقل عن الطبيب اليوناني أبقراط عدة كتب منها كتاب الفصول، تقدمة المعرفة، الأمراض الحادة، أبيديميا الأخلاط، كتاب طبيعة الإنسان، وكتاب عهد أبقراط، أما أشهر كتب جالينوس المنقولة إلى العربية، الكتب الستة عشر وهي: كتب الفرق، الطاعة، النبض، شفاء الأمراض، المقالات الخمس، الأسطقصات، كتاب المزاج، القوى الطبيعية، العلل، الأمراض، تعرف على العلل الباطنية، حيلة البرء وغيرها، ومعظم هذه الكتب نقلها حنين بن إسحاق إلى لسان العرب.

٢- الكتب المنقولة عن الهندية: ومن الكتب الطبية التي نقلت من الهندية إلى لسان العرب في العصر العباسي، كتاب ساسرد في الطب، كتاب أسماء عقاقير الهند، كتاب استنكر الجامع، كتاب مختصر الهند في العقاقير، كتاب روسا الهندية في علاجات النساء، كتاب التوهم في الأمراض والعلل، و كتاب الهند في أجناس الحياة وسمومها[١١].

وبعد أن تمّت عملية النقل، واستقرت أحوال الدولة العباسية، برزت في ظل هذا الاستقرار، نقلة نوعية في تاريخ الطب العربي من الترجمة إلى التأليف بعد منتصف القرن الرابع الهجري، مبشرة بعهد جديد من الإبداع الطبي العربي، كان باكروته كتاب فردوس الحكمة لعلي بن سهل الطبري حيث صنف الكتاب على سبعة أنواع والأنواع تحتوي على ثلاثين مقالاً والمقالات تحتوي على ثلاثمائة وستين بابًا[١٢].

ويقول عن سبب تأليفه لهذا الكتاب: ووجدت فيما قرأت من كتب الحكماء كناشات -أي مختصرات- كثيرة لأهل سوريا وغيرهم، قد اقتصر أصحابها فيها على فن واحد من فنون الطب المتفرقة الكثيرة فدعاني ذلك إلى أن ألفت منها كتابًا جامعًا لمحاسن كتب الأولين والآخرين، ليكون زمامًا لها وإمامًا محيطًا لجوامع الكناشات، وحذفت منه المعاني المكررة والخطب المشكلة المبرمة، وقصدت إلى الفوائد والعيون فتهيأً لي منها بعون الله سر من أسرار الحكمة وكنز من كنوز الصناعة، وكناش يحيط بأكثر مما يتمناه المتمني ويبلغه الواصف فعن علم الطب ومعرفة أصول هذا العلم وفروعه وكيفية جواهره وأعراضه وكون أنفسه وأجسامه وتركيب حيواناته ونباته وعلل ألوانه ومذاقاته[١٣].

---

(١١) جرجي زيدان، مرجع سبق ذكره، ص١٦٩- ١٧٦.

(١٢) أحمد عبد الباقي، معالم الحضارة العربية في القرن الثالث للهجري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، س ١٩٩١، ص ٥٤.

(١٣) عبد الرحمن حكمت نجيب، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، جامعة الموصل، ط٤، س ١٩٨٥، ص ٤٤.

وفي الكتاب يذكر ابن ربان الطبري المصادر التي أخذ عنها وهي أبقراط، أرسطو، جالينوس، يوحنا بن ماسويه وحنين بن إسحاق. وقد استغرق تأليف هذا الكتاب سنوات عدة لكثرة مشاغله التي لم تتح فرصة التفرغ للكتابة، حتى تيسّر له إتمامه في السنة الثالثة من خلافة المتوكل، وله أيضًا كتاب أرفاف الحياة، منافع الأطعمة والأشربة والعقاقير، وكتاب حفظ الصحة، كتاب في الحجامة، وكتاب في ترتيب الأغذية.

## ٥- أثر حركة الترجمة في الطب العربي

يتّضح مما تقدّم أن أهم ما ساعد على تقدّم الطب العربي وتطوّره في هذا العصر حركة الترجمة، التي أتاحت للأطباء العرب التعرف على الطب اليوناني وأشهر رجاله، وكان قد سبق ذلك استقدام عدد من مشاهير الأطباء من معهد جنديسابور ومن الهند من أيام الخليفة أبي جعفر المنصور، وما لقيه هؤلاء من رعاية الخلفاء واهتمامهم بهم، الأمر الذي شجّع على ظهور أطباء آخرون، نشروا معارفهم الطبية سواء بالتدريس أو الترجمة أو التأليف، بحيث تسنى للطب العربي أن يستقيم عوده وأن يرتكز على قاعدة علمية متينة متجسدة في كل من شخصية الرازي وابن سينا اللذين كانا يصفان الأعراض المرضية ويشخّصان العلل، ثم يأتيان على بيان الروابط والعلاقات بين علل الأمراض المتشابهة، وهما في هذا يقومان بعملية تفسير لا تقتصر على مجرّد وصف مظاهر المرض، بل تفسير أعراض المرض ودلالته[١٤].

ويقول: «ابن خلدون في هذا المجال وكان في الإسلام في هذه الصناعة أئمة جاؤوا من وراء الغاية مثل الرازي والمجوسي وابن سينا، ومن أهل الأندلس أيضًا كثيرون وأشهرهم ابن زهر»[١٥].

ولقد أثّرت الترجمة الطب العربي من أدناه إلى أقصاه وفجّرت الطاقات الكامنة والمواهب الخلّاقة، لقد كانت بحق أداة التوعية التي وسّعت آفاق الفكر العربي وفتحت مجالات الحوار والتفاعل بينه وبين أفكار الأمم الأخرى، بعد أن ظل أجيالًا منكفئًا على نفسه.

هذا وإذا أردنا أن نعرف مبلغ الأثر الذي خلفته حركة الترجمة، فما علينا إلّا أن ننظر فيما طرأ على الطب العباسي من تغيّرات عميقة لا صلة للطب الجاهلي بها أو مقارنة ما كتبه الأطباء في العصر الجاهلي[١٦] والإسلامي، بما كتب في العصر العباسي.

---

(١٤) صالح أحمد العلي وآخرون، مكانة العقل في الفكر العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، د. ط، د. س، ص ١٦٨-١٦٩.

(١٥) ابن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، س ٢٠٠٣، ص ٤٩١.

(١٦) تطلق كلمة الجاهلية خاصة على السواد الأعظم من سكان شمال الجزيرة، وذلك لأنهم أهل بداوة لم

## الطب الجاهلي

كان يعتمد طب العرب في الجاهلية على تجارب بسيطة وعلى العادة والتقليد، وهو طب يتجلى فيه ضعف التعليل والمحاكمة بسبب الاعتماد على العادة الذائعة لا على العلم، وبسبب عدم القدرة على فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب والمسبب فهمًا تامًّا. يمرض أحدهم ويألم من مرضه فيصفون له علاجًا فيفهم نوعًا من الارتباط بين الدواء والداء، ولكن لا يفهم فهم العقل الدقيق بسبب هذا المرض، أن عادة القبيلة هو تناول هذا الدواء عند هذا الداء هذا كل شيء في نظره، لهذا يرى عقله بأسًا من أن يعتقد أن سبب المرض حلول أرواح شريرة في بدن الإنسان وأن إعادة الصحة إليه تكون في طرد هذه الأرواح منه، فكان الطب من أعمال السحرة والكهنة والتعاويذ و التمائم(١٧).

أما معالجتهم فشبيهة بما كان عند المصريين وغيرهم من الأمم القديمة، فقد كانوا يعالجون بالعقاقير البسيطة أو الأشربة وخصوصًا العسل، فإنه كان قاعدة العلاج في أمراض البطن، على أن اعتمادهم في معالجة الأمراض كان معظمه عائدًا إلى الجراحة، كالحجامة والفصد، ومن أقوالهم: «كل داء حسم بالكي آخر الأمر، وآخر الطب الكي».

وكثيرًا ما كانوا يعالجون بالقطع أو البتر، والغالب أن يكون ذلك بالنار، فالنار عندهم كانت تقوم مقام مضادات الفساد (المطهرات) عندنا. فإذا أرادوا فصل عضو حموا شفرة بالنار وقطعوه(١٨).

عرف عرب الجاهلية العدوى وخصصوا معازل المجذومين، كما عرفوا علاج الأسنان واللثة، وشدوا الأسنان بالذهب، وكان عثمان ابن عفان قد شدَّ أسنانه بالذهب، وظل كذلك بعد أن دخل الإسلام. كما عرفوا الطب البيطري لاهتمامهم بتربية المواشي، ومن بياطرة العصر الجاهلي العاصي بن وائل(١٩).

وبهذا نقول: إن الطب في هذه الفترة من تاريخ العرب في غالب الأمر مبني على

---

يساهموا بشيء في المدنيّة التي أقامها جيرانهم وأقرباؤهم الأنباط والتدمريون والغساسنة واللخميون. ويرى نفر من كبار المؤلفين أن كلمة الجاهلية التي أطلقت على عهد العرب قبل الإسلام ليست مشتقة من الجهل الذي هو ضد العلم، ولكن من الجهل الذي هو الاستخفاف والغضب والتجبّر والمفاخرة بالأنساب وما إلى ذلك من صفات قبلية، وقالوا أيضًا بأن الجاهلية كلمة تدل على الفترة التي كان عليها أكثر العرب قبل الإسلام من الجهل بالله تعالى وبشرائع الدين.

(١٧) محمد الصادق عفيفي، تطور الفكر العلمي عند المسلمين، القاهرة: مكتبة الخانجي، د. ط، س ١٩٧٦، ص ١٧٣.

(١٨) جرجي زيدان، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢.

(١٩) عبد الله العمري، مرجع سبق ذكره، ص ٨٠.

تجربة فجّة غير ناضجة ينقصها الوضوح، فلم تكن هنا ضوابط موجهة لإجراء التجارب، وإنما كانت التجربة كما يقول ابن خلدون: «والبادية من أهل العمران طب يبنونه على غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص، ويتداولونه متوارثًا عن مشايخ الحي وعجائزه، وربما يصحّ منه البعض إلّا أنه ليس على قانون طبيعي ولا عن موافقة المزاج»[٢٠].

ولقد اشتهر في هذه الفترة من التاريخ عدة أطباء، أقدمهم لقمان الحكيم، وهو حكيمهم وفيلسوفهم، وكان عبدًا حبشيًّا جاء ذكره في القرآن الكريم لقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ...، وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ﴾[٢١].

وقد روي عن حكمه الطبية أنه بينما هو مع مولاه إذ دخل المخرج فأطال فيه الجلوس فناداه لقمان قائلا: «إن طول الجلوس على الخلاء يتجع منه الكبد ويورث الباسور».

يليه من الأطباء داميان وكوسم أبوي الطب والصيدلة، وهما شقيقان توأمان عربيان، فأوحت إليهم فكرة تخليد صورهما في لوحات فنية رائعة تمثل إحداهما داميان قائمًا بعمل صيدلاني وكوسم منكبًّا على قارورة يفسر فيها تشخيص المرض، عاشا في سورية حوالي السنة الثلاثمائة بعد الميلاد، شغلت سيرتهما عددًا من الفنانين الرسامين.

ومن الأطباء أيضا زهير بن جناب الحميري، وابن النديم الذي كان يضرب المثل بمعارفه الطبية فيقال: فلان أطب من ابن نديم، وكانت بينهم، امرأة تدعى زينب طبيبة بني أود، خبيرة بالعلاج والمداواة وآلام العين والجراحات.

أما أطباء الجاهلية الذين عاصروا الإسلام، الحارث ابن كلدة الثقفي الذي تعلّم الطب في بلاد فارس وعاش أيام الرسول، وبقي يداوي طيلة عهد الخلفاء الراشدين، وقد «سأله الخليفة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه ما الدواء؟ فقال الحارث: لأزم، أي الحمية»[٢٢].

وفي هذه المحاورة التي وقعت بينه وبين كسرى نقف على الكثير من العناصر الطبية التي تلفت الانتباه:

«قال كسرى: كيف بصرك بالطب؟

قال الحارث: نهيك.

قال كسرى: فما الداء؟

---

(٢٠) ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩١.

(٢١) سورة لقمان آية: ١٢و١٣.

(٢٢) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، ص ١٦٥.

قال الحارث: إدخال الطعام على الطعام هو الذي يفني البرية ويهلك السباع في جوف البرية.

قال كسرى: فما الحمرة التي منها الدواء؟

قال الحارث: هي التخمة إن بقيت في الجوف قتلت، وإن تحللت أسقمت.

قال كسرى: صدقت، ثم قال: ما تقول في الدواء؟

قال الحارث: ما لزمتك الصحة فاجتنبه، فإن هاج داء فاحسمه بما يردعه قبل استحكامه، فإن البدن بمنزلة الأرض إن أصلحتها عمرت، وإن تركتها خربت.

قال كسرى: فأي اللحوم أفضل؟

قال الحارث: الضأن الفتي، والقديد المالح مهلك للأكل.

قال كسرى: فما تقوله في الفواكه؟

قال الحارث: كلها في إقبال، وحين أوانها، واتركها إذا أدبرت وولّت وانخفض زمانها.

قال كسرى: فما تقول في شرب الماء؟

قال الحارث: هو حياة البدن، وبه قوامه، ينفع ما يشرب منه بقدر الحاجة.

قال كسرى: فما طعمه؟

قال الحارث: لا يتوهم له طعام إلَّا أنه مشتق من الحياة.

قال كسرى: فما الحمية؟

قال الحارث: الاقتصاد في كل شيء فإن الأكل فوق المقدار يضيق على الروح»(٢٣).

نستنتج مما تقدّم أن الحارث بن كلده قد جمع في محاورته مع ملك الفرس كل ما كان معروفًا عن الطب في ذلك العهد، فقد تكلّم في الصحة والمرض والدواء والغذاء والشراب والحقنة والحجامة والفصد والرياضة والاستحمام والأخلاط والأمزجة، وفي أكثر كلامه تعابير جديدة ومعلومات حديثة بالنسبة إلى طب العرب في الجاهلية.

وقد كان عصر الحارث في الجزيرة عصر جهل مطبق، والذين كانوا يكتبون ويقرؤون قلّة إلى جانب ندرة الكتب الطبية التي كانت لا تزال محفوظة على ورق البردي أو ورق

---

(٢٣) محمد الصادق عفيفي، مرجع سبق ذكره، ص١٧٥.

البرجامون. ولذلك كانت العلوم الطبية عند العرب داخل الجزيرة هي المعارف التي يتناقلها أصحاب التجارب الطبية رواية وليس من الكتب المدونة، والواضح أن الحارث كان من المتعلمين والمثقفين العالمين بالقراءة والكتابة، ودليل ذلك ما ورد في محاورته من قوله: «قرأت بعض كتب الحكماء»(٢٤).

وهذا يعني أن الحارث أشار إلى الكتب اليونانية أو السريانية، وتعلّم لغتها في اليمن أو جنديسابور فاعتمدها واستند إلى تلك الكتب في دراسة الطب.

## الطب الإسلامي

عاش بن كلدة وابنه النضر إلى أيام الرسول ﷺ ولهذا لم يحصل اختلاف ملموس في الطب. هذا بالنسبة للاتجاه الأول، أما الاتجاه الثاني فيتمثل في الطب النبوي المنقول عن النبي ﷺ وهو مجموعة الأحاديث النبوية التي تضمّنت قواعد عامة لحفظ الصحة، الاستحمام، الشراب، الأكل، الزواج وغيرها، ضف إلى هذا الإجراءات والمبادئ الصحية الوقائية كالنظافة مثلًا والتي اعتبرها الرسول ضرورية لحفظ الصحة.

ويقول في هذا ابن خلدون: «والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء، وإنما هو أمر كان عاديًا للعرب ووقع في ذكر أحوال النبي ﷺ، من نوع ذكر أحواله التي هي عادة و جبلّة، لا من جهة ذلك مشروع على ذلك النوع من العمل فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات. وقد وقع له شأن تلقيح النخل ما وقع فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم، فلا ينبغي أن يحمل شيء مما وقع من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه اللهم إن استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم في النفع، وليس ذلك من الطب المزاجي وإنما هو من أثار الكلمة الإيمانية»(٢٥).

إن ما ذهب إليه ابن خلدون في قوله بديهي، فالنبي جاء رسولًا وليس طبيبا وأن ما جاء به من أحاديث طبية لا تتعدى النصائح والإرشادات والمعلومات الصحية العامة.

## الطب الأموي

أخذ التطبيب يتأثر بالاتجاه اليوناني منذ مطلع العصر الأموي، فنقل العرب إلى لسانهم كتب أبقراط وجالينوس وغيرهم من أطباء اليونان، واطّلعوا على ما كان عند السريان من الطب اليوناني الممزوج ببقايا طب القدماء، ونقل إليهم أطباء مدرسة جنديسابور طب

(٢٤) رحاب خضر عكاوي، مرجع سبق ذكره، ص٨١.
(٢٥) ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩١.

اليونان بصبغته الفارسية، واطّلعوا على طب الهنود ممن جاؤوا بغداد من أطبائهم، غير ما كان عند العرب في أيام الجاهلية وتنوقل في الإسلام، ومن تفاعل هذه العناصر وتمازجها تألّف الطب الأموي.

«وتدور بعض التفاصيل البسيطة حول الأطباء الذين خدموا خلفاء بني أمية الأوائل فكان ابن آثال، وهو نصراني من دمشق، طبيبًا لمعاوية، الخليفة الأول لهذه السلالة والحكم الدمشقي، كان يستطبه معاوية ويعتمد عليه في تطبيب أفراد عائلته. ويروى أن خالد بن زيد حفيد معاوية كان عالمًا بالطب والكيمياء وهو أول من نقل طب اليونان إلى العربية لاستعماله الشخصي»(٢٦).

## الطب العباسي

في هذا العهد ارتفع مستوى الطب ارتفاعًا ملحوظًا، بسبب نشاط حركة النقل والترجمة، وتشجيع الخلفاء العباسيين لها، فازدهرت العلوم قاطبة بما فيها العلوم الطبية، وكثر الأطباء، وسطع القلم بالتأليف، وأنشئت المستشفيات وتفوّقت بنظامها وخبراتها المهنية على كل المؤسسات الطبية المعروفة في الأزمنة القديمة، وكذلك الموجودة خارج البلاد الإسلامية في هذا العصر بشكل هائل.

«وهكذا ازدادت أهمية الطب عند العرب وكثر طلابه ومريدوه، وعُني المسلمون بهذا العلم عناية شديدة، حتى بلغ عدد المتخصصين والمؤلفين من أطباء العرب مبلغًا من الكثرة جعل ابن أبي أصيبعة يفرد لهم مجلدًا كاملًا من كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء»(٢٧).

ولو أحصينا الأطباء المسلمين الذين نبغوا بعد ترجمة الكتب الطبية إلى انقضاء النهضة العباسية وابتداء عصر التقهقر، أي في أثناء ثلاثة أو أربعة قرون، لزاد عدد المؤلفين منهم ممن بلغت إلينا أسماؤهم على بضع مئات.

## ٦- منجزات العرب الطبية وطرقهم في المعالجة

لا يخفى أن صناعة الطب خطيرة الشأن شديدة المساس بالمجتمع تصونه من الهلاك وتحفظه من الزوال، وتدفع عنه الأمراض السارية، وتحميه من الأوبئة الفتّاكة يتحكم أصحابها بأرواح العباد، فلا بد أن يكون ممتهنها على معرفة بعلومها ودراية بأصولها وخبرة بفنونها، ليكون قادرًا على أداء مهمته، عالمًا برسالته، ولهذا اشترط حكام العرب على محترف المهنة الطبية أن يكون عالمًا بالتشريح، ملمًّا بعلم وظائف الأعضاء، خبيرًا بالنبض وتبدّل

---

(٢٦) سالم السيد عبد العزيز، تاريخ الدولة العربية، بيروت: دار النهضة العربية، د. ط، د. س، ص ٧٠١.
(٢٧) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٨.

البول، محيطًا بجميع العلوم التي لها صلة قريبة أو بعيدة بالطب.

ومن هنا ظهر نوع مما يمكن أن نسميه حاليًّا بالتخصص في تناول فروع الطب المختلفة كالطب الجراحي، وطب العيون وعلم التشريح، والطب النفساني، وما يتبع ذلك من تطور في طرق العلاج وبناء المستشفيات.

## الطب الجراحي:

عرف هذا الفرع من الطب عند الأقدمين من المسلمين بأسماء عدة، منها عمل اليد، وصناعة اليد، وعلاج الحديد لما يدخل فيه من استخدام أدوات تصنع من الحديد، وكان يطلق على من يزاول هذه المهنة اسم الجرائحي أو دستكار[٢٨].

وعلى الرغم من أن العرب ذكروا أنهم استقوا عملهم في الجراحة من الهند وبلاد فارس فإن معظم ما نقلوه كان من اليونان، ومن ثَمَّ أبدعوا فيه، وهم أول من ألزموا الجرّاح أن يكون ملمًّا بعلم التشريح ومنافع الأعضاء ومواضعها، وكانوا يؤكدون على حاجة المشتغلين بالطب إلى تشريح الأجسام حية أو ميتة.

فكان يوحنا بن ماسويه ولوعًا بالتشريح، وقد أهداه المعتصم بالله قردًا كبير الحجم فشرّحه، وصنّف في الموضوع كتابًا لاقى استحسانًا كبيرًا. وقد ابتلي بابنٍ بليد لا يكاد يفهم شيئًا فكان يقول عنه: «لولا كثرة فضول السلطان ودخوله فيما لا يعنيه لشرَّحت ابني هذا حيًّا مثلما كان جالينوس يشرح القرود والناس، فكنت أعرف بتشريحه الأسباب التي كانت لها بلادته»[٢٩]. وكانت معرفة الجراحين المسلمين بكتاب جالينوس المعروف بقاطاجانس في الجراحات والمراهم أمرًا إلزاميًّا.

ومن إبداعات العرب في الجراحة أنهم أول من تمكن من استخراج حصى المثانة لدى النساء عن طريق المهبل، كما توصلوا إلى وصف دقيق لعملية نزف الدم وقالوا بالعامل الوراثي في ذلك، حيث وجدوا أن بعض الأجسام لديها استعداد للنزف أكثر من غيرها، وتابعوا ذلك في عائلة واحدة لديها هذا الاستعداد وعالجوه بالكي، كما نجحوا في إيقاف دم النزيف أيضًا بربط الشرايين الكبيرة، وأجروا العمليات الجراحية في كل موضع تقريبًا من البدن، وكتبوا عن جراحة الأسنان وتقويمها، وجراحة العين، وبرعوا في قدح الماء الأزرق من العين، وكانت هذه العملية أمرًا يسيرًا ونتائجها مضمونة.

وذكروا أكثر من ستة طرق لاستخراج هذا الماء من العين منها طريقة الشفط. كما

(٢٨) دستكار: كلمة فارسية الأصل، وهي ترجمة للكلمة العربية التي تعني عمل اليد.
(٢٩) أحمد عبد الباقي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣٣.

مارس الجراحون العرب إجراء العمليات الناجحة في القصبة الهوائية، في البطن والمجاري البولية والولادة القيصرية، وتجبير الكسور والخلع وعمليات الأنف والأذن والحنجرة، وكانوا يخيطون الجروح خياطة داخلية لا تترك أثرًا ظاهرًا من الجانب الخارجي، وخاطوا مواضع العمليات بخيط واحد باستخدام إبرتين، واستخدموا الأوتار الجلدية وخيوطًا صنعوها من أمعاء القطط(٣٠).

فقد شرح لنا أبو العباس المجوسي عملية الشق العجاني على الحصاة، وقال عن علاج الإنوريزم oneurysm (تمدّد الأوعية الدموية): «يجب أولًا أن تشق الجلد بالطول وتخرج ما في مكان من الدم وتكشف عن الشريان وتعريه من الأجسام التي حوله، وتعلّقه بصنارة، ثم خذ إبرة فيها خيط من إبريسم وأدخله تحت أحد طرف الشريان واعقده، واقطع الخيط وافعل نفس الشيء بالجنب الآخر، ونشف الموضع من الدم وضع على المكان خرقًا مبلولة ثم ذر عليها الذرور الملحم ثم المراهم المنبتة للحم، فإن كان حدوث هذا الورم ناتج عن شق الشريان فيجب أن تمسك بأصابعك كل ما أمكن من الورم مع الجلد، ثم خذ إبرة وخيط إبر يسم جيد الفتل وأدخله تحت الورم من أحد جانبي المكان الذي قد أمسكتها وتربطه ربطًا جيدًا، ثم شق الورم في وسطها وأخرج جميع ما فيها من الدم، ثم اعصر الجلد من جميع جوانبه إلى حد المكان المشدودة ثم ضع عليها رفادة مغموسة بشراب وزيت والمراهم المنبتة للحم»(٣١).

## طب العيون:

كان العرب يطلقون على هذا الفرع من الطب اسم الكحالة، ويسمون المشتغلين به من الأطباء باسم الكحّالين، فكانوا يُمتحنون امتحانًا صعبًا، «فمن كان منهم عارفًا تشريح طبقات العين السبعة، وعدد رطوبتها الثلاث، وعدد أمراضها وأنواعها وما يتفرع من ذلك، وكان خبيرًا بتركيب الأكحال وأمزجة العقاقير، أُذن له بالتصدي لمداواة أعين الناس، وبذلك كان لا يفسح مجالًا للدجالين والجهّال بتعاطي طبابة العيون»(٣٢).

كما أَلَّف العرب العديد من الكتب في طب العيون وجراحتها ومداواتها، ومن أشهر كتب الكحالة كتاب «عشر مقالات في العين» لحنين بن إسحاق، ويعدّ هذا الكتاب نقطة الانطلاق في علم الكحالة عند العرب، «ويقول عنه المستشرق الفرنسي لاكلير: إنه أبرز شخصية في القرن التاسع الميلادي، وأكبر العقول المتحلية بأسمى الأخلاق، وإذا لم يكن

(٣٠) الموسوعة العربية العالمية، ج١٦، ص ٤٢٤ - ٤٢٥.
(٣١) نجيب حكمت عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص ٦٩.
(٣٢) شوكت الشطي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨.

هو الذي خلق النهضة في المشرق فليس من مخلوق آخر عمل أكثر منه في سبيل العلم»[٣٣].

ولعل إبداع العرب وإجادتهم في هذا المجال يعود إلى كثرة انتشار أمراض العيون في المناطق الحارة، إلى جانب ذلك مارس الكحَّالون العرب تشريح عيون الحيوانات مما أوقفهم على معلومات قيِّمة تتَّسم بالدقة العلمية.

## الطب النفسي

لم يقتصر الطب عند العرب والمسلمين على العلاج العضوي فحسب، بل تعدّاه إلى العلاج النفسي، وكانوا يرون الوهم والأحداث النفسية من العلل التي تؤثر في البدن، لذا نجد «إخوان الصفا أشاروا إلى إعطاء المريض الفرصة ليسرد أحوال علته وأسبابها كما يشعر بها هو، ثم يشرع الطبيب بعد ذلك في محاولة إزالتها ورفع الوهم المسيطر على المريض والتقليل من شأن المرض»[٣٤].

كما أدلى ابن الهيثم بدلوه في هذا الشأن عند حديثه عن الموسيقى وأثرها في الإنسان والحيوان، لقد كان ينادي بوجوب الاستعانة بالوسائل النفسية ذلك لأن فيها رفعًا للقوى المضادة للمرض ويناصرها التغلب عليه[٣٥].

هذا وقد توصّل العرب إلى اكتشاف العديد من الأمراض، وصحّحوا أخطاء اليونانيين في وصفهم للأمراض وعلاجهم لها، فمن ذلك أن اليونانيين لم يميّزوا الالتهاب الرئوي عن التهاب البلورة، كما أخطأ هؤلاء في تمييز المغص المعوي عن المغص الكلوي، أما ابن سينا فقد ميّز بين هذه الأمراض وعرف أسبابها وطرق علاجها متجاوزًا بذلك ما أخذه عن أسلافه اليونان.

كذلك من الأشياء الأصيلة وذات الفضل العظيم على الإنسانية، طريقة العرب في التخدير، وهم يختلفون فيها عن الهنود واليونان الذين كانوا يُسكرون المريض، أما الطريقة العربية في تخدير المريض فهي «العمل على تخديره لا لتخفيف الآلام فقط بل استخدام طريقة التخدير الشامل لكل الجسم من أجل تسهيل القيام بعملية الجراحة دون أن يشعر المريض بالآلام»[٣٦].

---

(٣٣) أحمد عبد الباقي، مرجع سبق ذكره، ص٥٣٤.

(٣٤) الموسوعة العربية العالمية، ج١٦، ص٤٣٢.

(٣٥) زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، نشر و توزيع مكتبة رحاب، د. ط، س١٩٨٦، ص٢٠٠.

(٣٦) المصدر السابق، ص ١٩٧.

كما كان أطباء اليونان يعالجون المشلولين بأدوية تولد فيهم الحرارة، أما أطباء العرب فكانوا يعالجونهم بأدوية تولد فيهم البرودة، فعالجوا النزف بالماء البارد واستعملوا كيس الثلج(٣٧).

ويقول جورجي زيدان في هذا المجال: «أما ما أحدثه العرب من عند أنفسهم رأسا، فالإحاطة به من الأمور الشاقة التي يعسر تحقيقها، فنذكر ما ثبت عندنا حدوثه على سبيل المثال: من ذلك أنهم أحدثوا في الطب آراء جديدة تخالف آراء القدماء في تدبير الأمراض، وإن لم يصلنا إلَّا الخبر القليل منها، مثل نقلهم تدبير أكثر الأمراض التي كانت تعالج قديماً بالأدوية الحارة على اصطلاحهم إلى التدبير البارد كالفالج، واللقوة، والاسترخاء وغيرها، ذلك على غير ما سطّره القدماء، هم أول من فطن بهذه الطريقة ونبَّه عليها بالفصد والتبريد والترطيب ومنهم من الغذاء»(٣٨).

يمكن وصف الطب العربي بأنه طب وقائي للأصحاء بقدر ما كان طبًّا للمرض، فهو يعمل على حفظ الصحة أولًا، ثم يذهب إلى البحث عن العلاج، ومن المعروف أن إنذار المرض أسهل من علاجه، «ولذلك تستحوذ الوقاية على الدور الأهم على الصحة، وليس علاج المرض بحد ذاته، كما أن الوقاية تصون حياة الإنسان وتطهّر قدراته الإبداعية»(٣٩).

حرص الأطباء العرب في تشخيص الأمراض على مراقبة التنفس والحرارة وجس النبض وفحص البول ومراقبة تقلبات لونه ورواسبه، كما كانوا يتابعون ويُدوِّنون ملاحظاتهم المتوالية واليومية. كما استخدم الأطباء العرب عبقرياتهم التنظيمية إلى جانب مهاراتهم الخاصة في مجال العلاج والجراحة في إنشاء مستشفيات عظمى في المدن الكبرى في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

وقد تفوَّقت هذه المؤسسات الطبية سواء في حجمها أو في خبراتها المهنية على كل المؤسسات الطبية المعروفة في الأزمنة القديمة، وكذلك الموجودة خارج البلاد الإسلامية في هذا العصر بشكل هائل(٤٠).

ومن جميع ما ذكرنا يتبيّن لنا مبدأ تطبيق الاختصاص في علم الطب عند العرب،

(٣٧) محمد العريبي، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٧

(٣٨) جورجي زيدان، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٣٩) ألكسندر دريابين، تر: ريمة علاء الدين، حافظوا على شبابكم، دمشق: منشورات دار علاء الدين، ط١، س ٢٠٠١، ص ٩.

(٤٠) هوارد تيرز، تر: أحمد عبد السماح، فتح الله الشيخ، العلوم عند المسلمين، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، س ٢٠٠٤، ص ١٦٧.

فهناك الطبيب والمجبّر والكحّال، والجراح والفصاد و الحجام، كل يمارس الصنعة في حدود معرفته لها وضمن اختصاصه الذي حذق فيه. إن ما كان يقوم به الطبيب العربي قديمًا هو نفسه ما يقوم به الطبيب اليوم مع تحمّل المسؤولية في حالتي الجهل والتقصير.

وكثيرًا ما ورد ذكر صفات معلم الطب والطبيب في تواليف الطب العربية، والتي أوجزها الطبيب علي بن رضوان بقوله: يجب أن تجتمع في الطبيب سبع خصال:

«١- أن يكون تام الخَلق، صحيح الأعضاء، حسن الذكاء، جيد الرواية، عاقلًا، ذكورًا، خيّر الطبع.

٢- أن يكون حسن الملبس، طيّب الرائحة، نظيف البدن والثوب.

٣- أن يكون كتومًا لأسرار المرضى، لا يبوح بشيء من أمراضهم.

٤- أن تكون رغبته في إبراء المرضى أكثر من رغبته فيما يلتمسه من الأجرة، ورغبته في علاج الفقراء أكثر من رغبته في علاج الأغنياء.

٥- أن يكون حريصًا على التعلّم والمبالغة في نفع الناس.

٦- أن يكون سليم القلب، عفيف النظر، صادق اللهجة، لا يخطر بباله شيء من أمور النساء والأموال التي شاهدها في منازل الأعِلّاء.

٧- أن يكون مأمونًا ثقة على الأرواح، لا يصف دواء قتّالًا، ولا يعلمه، ولا دواء يسقط الجنين، ويعالج عدوه بنية صادقة كما يعالج حبيبه»[41].

يترتب عن هذه المميزات الطبية العربية منهج، يمكن أن نصفه بالشمول والتنوع والموضوعية من جانب، والإلمام بفنون الطب والصيدلية والتشريح والتمسك بالفضائل الأخلاقية من جانب آخر.

ولما كان أبرز أطباء اليونان علماء نظريين أكثر منهم متمرسين في التجربة والتطبيق العملي، فإن أطباء العرب الذين تأثروا بالفكر اليوناني وخصوصًا ما ينسب إلى أبقراط وجالينوس، ركّزوا على تطبيق تلك النظريات وتجريبها على المرض في مختلف الأحوال، وبذلك تمكّنوا من تثبيت ما ظهر صلاحه للممارسة وتركوا سواه، أو قاموا بتطويره إلى الأفضل المفيد في صناعة الطب.

---

(٤١) رحاب خضر عكاوي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣٠.



# العرب والمسألة الدينية..

## تحديات راهنة وآفاق معاصرة

محمد محفوظ

### □ في معنى المعرفة الدينية

من الطبيعي القول: إن تجربة الأفكار الواقعية، هي المدخل الفعّال لمعرفة جوهر هذه الأفكار، ومستوى الحيوية والفعالية الذي تمتلكه، ومدى قدرتها على المساهمة في معالجة أهم المشاكل التي تواجه الإنسان والمجتمع. وعلى هدى هذه الأفكار والقضايا نحن ندرس التجارب الفكرية والثقافية الإنسانية. بمعنى أن المطلوب ليس إسقاط أفكارنا على هذه التجربة أو تلك، وإنما العمل على استنطاقها، ومعرفة ميكانيزمات حركتها الداخلية، وطبيعة الظروف والأحوال التي تشكّلت التجربة فيها. ولا يمكن فهم تجارب العلماء والفقهاء وإصلاحاتهم العلمية أو الثقافية أو الاجتماعية، إلَّا بالتسلّح بالعدة النظرية التالية:

١. إن الدين بقيمه ومعارفه المتنوعة، ليس صندوقًا مغلقًا، وإنما هو فضاء مفتوح، بحيث يتحمّل الناس بكل فئاتهم ومستوياتهم مشروع حمل وفهم وتطبيق قيم الدين.

والمعارف الدينية لا يمكن أن تتطوّر بدون تطوّر واقع الناس والمجتمع.

لذلك فإن الجهود الفكرية والسياسية والاقتصادية والإبداعية، التي تستهدف ترقية المجتمع، وتطوّر وقائعه المختلفة، لها الدور الأساس في تطوير وعي الناس بقيمهم الدينية والثقافية. بمعنى أن هناك علاقة سببية بين تطوّر واقع الناس والمجتمع، وتطوّر رؤيتهم ومعارفهم الدينية.

٢. عديدة هي المقاربات التي تستهدف فهم الدين وقيمه وشعائره وشعاراته. ولكن السائد في مجتمعاتنا هو المقاربة الفقهية، التي لا تتعدّى فهم الفتوى الشرعية على الموضوع الخارجي المتعلّق دائمًا بحركة الفرد في المجتمع.

وفي تقديرنا أن سيادة المسار الواحد في فهم قيم الدين ومعارفه، لا يؤدّي بنا إلى اكتشاف كنوز الدين الإسلامي وثرائه المعرفي. لهذا فإننا بحاجة إلى الانفتاح والتواصل مع كل المسارات والمقاربات الفقهية والفلسفية والعرفانية والمقاصدية والشاملة، التي تستهدف فهم الدين وتظهير معارفه الأساسية.

٣. إن قيم الدين ومعارفه الأساسية هي منظومة متفاعلة مع قضايا الواقع والعصر. وأية محاولة لبناء الحواجز والعوازل بين قيم الدين وحركة الواقع ستنعكس سلبًا على فهمنا وإدراكنا لمعارف الدين وقيمه الأساسية؛ لهذا فإننا نعتقد أن عملية التفاعل والتواصل بين قيم الدين والواقع، بكل حمولاته وأطواره وتحولاته، يؤدّي إلى تطوّر وإنضاج الرؤى والمعارف الدينية، لهذا نجد باستمرار تحوّلات على مستوى الأحكام الشرعية والمعارف الدينية بتغيّر الزمان والمكان.

لهذا فإننا نستهدف باستمرار خلق التفاعل بين المعرفة الدينية وحركة الواقع، وإدراك مقتضيات الزمان والمكان؛ لأنها من المداخل الأساسية لفهم قيم الدين ورصد عملية التطوّر في المعارف الدينية، انطلاقًا من تحوّلات الزمان والمكان.

ومن يبحث عن تطوّر المعارف الدينية، بعيدًا عن حركة الواقع والتفاعل مع مقتضياته، فإنه لن يجني إلّا الضحالة المعرفية والبعد الجوهري عن معارف الدين ومقاصده الأساسية.

ومن خلال التفاعل والتواصل مع حركة الواقع والعصر، نتمكّن من إضفاء قيمة دينية على الأعمال والأنشطة والمبادرات الخاصة والعامة، التي تستهدف رقي وتقدّم الأفراد والجماعات.

فالقيم الدينية ليست خاصة بعبادة الأفراد، وإنما تتّسع للكثير من الأنشطة والمبادرات السياسية والثقافية والإبداعية والاجتماعية والاقتصادية، التي تساهم في تطوّر المجتمعات،

ونقلها من مستوى إلى مستوى آخر أكثر تقدُّمًا وعدالة وحرية.

لهذا ثمة ضرورة باستمرار إلى تظهير القيم الدينية، التي تستوعب أنشطة الإنسان الجديدة. فلا فصل بين قيم الدين وحركة الإنسان والمجتمع. وكلما عملنا من أجل تظهير قيم الدين ومعارفه، القادرة على استيعاب وتسويغ أنشطة الإنسان الجديدة والهادفة إلى الرقي والتقدم، ساهمنا في تطوير وعي الناس بقيم الدين، وفتحنا الباب واسعًا تجاه تطوّر معارف الدين الأساسية.

٤. تظهير العلاقة العميقة بين عملية التجديد الديني والإصلاح الثقافي ومشروع الإصلاح السياسي. فلا يمكن أن يتحقّق مشروع الإصلاح السياسي في أية بيئة اجتماعية، بدون إطلاق عملية التجديد الديني والإصلاح الثقافي.

لأن هناك الكثير من العقبات الموجودة في الفضاء والبيئة الثقافية والاجتماعية، لا يمكن تجاوزها بدون الانخراط في مشروع التجديد الديني والإصلاح الثقافي. فتجدّد المعرفة الدينية في أي مجتمع هو رهن بحضور المجتمع وتفاعله مع واقعه.

فالمعرفة الدينية لا تتجدّد وهي حبيسة الجدران، وإنما تتجدّد حينما تستجيب إلى حاجات المجتمع، وتتفاعل مع همومه وشؤونه المختلفة. وتتجلى هذه العناصر في تجارب كل الشخصيات الفكرية والعلمية التي عملت عبر إسهاماتها العلمية والثقافية لبلورة مشروع إصلاحي للأمة. إذ إنها تتحرّك من مرجعية الدين الإسلامي للحياة والإنسان في كل مراحله وأطواره الحضارية. ومهمتنا العلمية استنباط الرؤى والبصائر الدينية التي تعكس هذه المرجعية وتعزّزها في الواقع الخارجي. فالمعارف الدينية لا تتجدّد بمعزل عن تفاعل الانسان فردًا وجماعةً مع واقعه الحياتي. فحينما يتفاعل الانسان مع واقعه سيبحث عن أجوبة دينية لأسئلته المباشرة. وهذه الأسئلة المباشرة ستقود المعنيين بالمسألة الدينية إلى استنطاق القواعد الشرعية، لمعرفة الإجابة عن هذه الأسئلة. وعبر هذه العملية تتراكم المعرفة الدينية، وتزداد لصوقًا بالواقع، وهذا هو حجر الزاوية في التجديد الدائم للمعارف الدينية.

## □ السجن الأيديولوجي

على المستويين المنهجي والمعرفي ثمة محاولات عديدة تستهدف خلق مساوقة بين مفهوم الدين المنزَّل من السماء والأيديولوجيا، وهي تفسير بشري خاضع لظروف زمانه ومكانه لمبادئ الدين وقيمه الأساسية.

فقيم الدين واسعة، وشاملة، وقادرة ذاتيًّا على استيعاب مستجدات الحياة، بما توفره نزعة الاجتهاد من علم عميق بالمكونات الأساسية للدين، وقدرة عقلية على استنباط أحكام وتصوّرات جديدة على موضوعات جديدة، انطلاقًا من كليات الدين وثوابته العليا.

كما أن قيم الدين الأساسية بطبيعتها عابرة لكل زمان ومكان وخالدة بخلود الإنسان، بينما تفسيرات البشر لهذه القيم محدّدة بحدود زمان ومكان، وغير قادرة هذه التفسيرات على تجاوز مقتضيات الزمان والمكان؛ لذلك يصح القول: إن في كل زمان ومكان يمكن أن نُعطي تفسيرًا محدّدًا لتلك القيم، بحيث يكون هذا التفسير متعلقًا أو متأثرًا بطبيعة ظروف ذلك الزمان والمكان.

ولعل الإشكالية الحقيقية التي تُثيرها النزعات الأيديولوجية على هذا الصعيد، هي أنها -أي الأيديولوجيا- تتعامل مع تفسيرات البشر أو تعمل عبر التعبئة الأيديولوجية، إلى التعامل مع عناصر الأيديولوجيا وتفسيرات البشر لمفاهيم الدين وقيمه الأساسية وكأنها هي الدين ذاته.

من هنا لو تأمَّلنا في طبيعة المجتمعات والجماعات الأيديولوجية، لرأينا أن هذه الجماعات تتعامل مع قناعاتها وأفكارها، بوصفها هي الإسلام ذاته، وإن رفض هذه القناعات أو معارضتها، يعدّ وفق المنظور الأيديولوجي وكأنه رفض أو معارضة لقيم الدين ذاتها. كما أنه في هذه الجماعات تتفشى نزعة الجزمية والثبوتية في التعامل مع قناعات الذات وأفكارها الأساسية، وتعمل هذه الجماعات على تعميم نزعة الجزمية لدى الأتباع في التعامل مع قناعات الجماعات الأيديولوجية.

ولا شك في أن نزعة الجزمية تلغي إمكانية الانفتاح الفعلي والتواصل الحقيقي مع قناعات واجتهادات الغير. فبعض هذه الجماعات الأيديولوجية، تدّعي الانفتاح والتواصل، ولكن على المستوى الفعلي هم لا يتعاملون أو لا يلتزمون بحقيقة التواصل ومقتضيات الانفتاح. فهم كأنهم فقط يُزيِّنون قناعاتهم الأيديولوجية بجلباب الانفتاح والتواصل. فالجزمية في التعاطي مع قناعات الذات تُفضي إلى الانطواء العملي والانكفاء المعرفي الذي يحول دون الاستفادة الفعلية من المنجزات والمكاسب العلمية والمعرفية الإنسانية.

لهذا فإن هذه الجماعات الأيديولوجية المغلقة تعيش حالة الرهاب من حقائق التنوّع والتعدّد بكل مستوياته؛ لأنها لا ترى إلَّا ذاتها وتلغي من الناحية الفعلية كل ما عداها. فهي تحارب التنوّع والتعدّد، وتتمسّك بأهداب التفسير الأحادي لقيم الدين، ولا تتواصل معرفيًّا مع الاجتهادات العلمية الأخرى، والتي تنطلق من الأرضية المعرفية ذاتها إلَّا أنها

تختلف معها سواء في مضمون الفهم والتفسير أو في نظام الأولويات أو ما أشبه ذلك من دوائر الاختلاف.

فأزمة الجماعات الأيديولوجية - الدينية اليوم هي في التعامل مع قناعاتها النظرية والتحليلية بوصفها هي المعادل الذاتي والموضوعي للدين، وأن الخروج على هذه القناعات كأنه خروج من الحق إلى الباطل، وأنها تتعامل مع مبادئ وقيم الدين بنزعة حزبية ضيقة وكأن الدين جاء فقط بمقاس هذه الجماعة، وكل إنسان يريد الهدى والاستقامة فعليه أن يمر بصراط هذه الجماعة الأيديولوجية أو تلك، ويلتزم بمقولاتها وقناعاتها الأساسية. ولعل الكثير من المشاكل التي تعانيها مجتمعاتنا اليوم، وبالذات فيما يتعلّق بسؤال التعدّد الديني والمذهبي، هي تعود في جوهرها إلى هذه النزعة الأيديولوجية التي تعمل على حبس قيم الدين في فهمها وتفسيرها وحدها للدين.

ويبدو أنه لا خروج فعليًّا من هذه المشاكل إلَّا بفك الارتباط بين النزعة الأيديولوجية والدين؛ لأن الدين بمنظومته التشريعية وقيمه الأخلاقية ومبادئه الإنسانية، أوسع من كل النواحي من الأفهام الأيديولوجية مهما كانت هذه الأفهام.

وإن التفسيرات التعصبية للأفهام الأيديولوجية هو الذي يساهم في تحويل الدين من طاقة إيجابية للتهذيب والوحدة بين الناس، إلى مصدر للشقاء والقتل والفرقة بين الناس. فقيم الدين كالمسجد تجمع ولا تفرّق، وتحتضن الجميع مهما كان وضعها الاجتماعي أو فهمها ومستواها المعرفي. بينما النزعات الأيديولوجية تطرد المختلف، ولا يسع عقلها وقلبها للاختلاف والتعدّد، وتعمل عبر آليات قسرية إلى إخضاع الناس إلى قناعاتها وأفكارها. وإذا أبدى الناس رفضهم لهذه القناعات اتهموا في دينهم، وتمَّ التعامل معهم بوصفهم من أهل الزيغ والضلال.

فقيم الدين تتعالى على انقسامات البشر، وتعمل عبر آلياتها التربوية والأخلاقية والقانونية لمعالجة هذه الانقسامات. بينما النزعات الأيديولوجية تساهم في إنتاج الخلاف والنزاع بين البشر، وتنمية الفوارق بين البشر.

ولو تأمّلنا في طبيعة الوظائف والأدوار التي تقوم بها اليوم بعض الجماعات الأيديولوجية، لرأينا أن هذه الجماعات تخضع لتفسيرات بشرية، ضيقة لقيم الدين، دون أن تمتلك الجرأة على عرض هذه التفسيرات على النص القرآني وثوابته الأساسية. حينما تنادي بعض الجماعات الأيديولوجية الدوغمائية أن الرسول الأكرم ﷺ جاء بالذبح، يتم التعامل مع هذه المقولة وكأنها من النصوص المتعالية على الزمان والمكان. بينما لو عرضنا

هذه المقولة على آيات الذكر الحكيم وسيرة الرسول الأكرم ﷺ، والتي كلها رحمة، لوجدنا أن هذه المقولة تساهم في تشويه سيرة الرسول ﷺ وفق النص القرآني، وليس وفق مدونات المؤرخين التاريخية.

فحينما يقبع الإنسان في السجن الأيديولوجي، يتعامل ببلادة تامَّة مع الإنسان وجودًا ورأيًا وحقوقًا، وأن هذا الإنسان ما دام ليس على نهجي أو فهمي أو مذهبي، فهو لا يستحق مني التعاطف أو التضامن أو التعاضد.

أسوق هذا الكلام لأنني اطلعت على بعض التغريدات الأيديولوجية بعد حادثة الدالوة في منطقة الأحساء مفادها أنني ذهبت إلى التعزية بهؤلاء الضحايا انطلاقًا والتزامًا بما قام به الرسول الأكرم ﷺ مع اليهود. حينما نساوي بين اليهودي والمسلم المختلف، هل هذه المساواة منضبطة بمعايير التفاضل والتقويم وفق الرؤية القرآنية؟. أم أن هذه المساواة والبوح بها هو نتاج تربية أيديولوجية، طائفية، منغلقة، ومعادية لحق الاختلاف؟.

قيم الدين لا تؤسّس لبلادة في المشاعر الإنسانية، بل هي تُساهم في إثراء المشاعر الإنسانية؛ لأن كل ما هو ديني هو بالضرورة إنساني، وأن الملتزم بقيم الدين تثرى مشاعره وتفيض إنسانية.

أما من ينطلق من النزعات الأيديولوجية المغلقة، فهو يقمع مشاعره الإنسانية ويحجز البعد الإنساني في شخصيته بجدار سميك من التبريرات الأيديولوجية.

لهذا كله فإن الخطوة الأولى في مشروع إصلاح أوضاعنا، هو الانعتاق من ربقة النزعات الأيديولوجية الدوغمائية، والانفتاح على كل الاجتهادات والمقولات الدينية التي تثري الواقع الإنساني في أبعاده المختلفة.

### □ الدين وأنماط التدين

على المستوى المجتمعي ثمة خلط جوهري بين الدين بوصفه مجموعة من القيم والمبادئ المتعالية على الأزمنة والأمكنة، وبين أنماط التدين، وهي مجموع الجهود التي يبذلها الإنسان فردًا وجماعةً لتجسيد قيم الدين العليا. فكل محاولة إنسانية لتجسيد قيم الدين أو الالتزام العملي بها تتحوَّل هذه المحاولة الإنسانية إلى نمط من أنماط التدين، قد يقترب هذا النمط من معايير الدين العليا وقد يبتعد. قد تكون أنماط التديّن منسجمة ومقتضيات قيم الدين أو قد تكون متباعدة أو مفارقة. ولكون حظوظ الناس في الالتزام متفاوتة كذلك هي أنماط التدين متفاوتة من فرد إلى آخر ومن بيئة اجتماعية إلى أخرى. وبالتالي فإن أنماط التديّن

ليست خارج سياق التطوّر الإنساني. فطبيعة الظروف والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تعيشها البيئات الاجتماعية، ستنعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على أنماط تدينها وأشكال التزامها بقيم ومبادئ دينها.

لذلك نستطيع القول: إن الإنسان (الفرد والجماعة)، وظروف هذا الإنسان الاقتصادية والاجتماعية، وأنماط علائقه العامة ونوعية الثقافة ومنظومة القيم التي يحملها، هي من الناحية الواقعية التي تصنع أنماط تديُّن والتزام هذا الإنسان. فإذا كان الدين يُساهم في صنع الإنسان، فإن الإنسان هو الذي يصنع نمط تديُّنه والتزامه الديني. لذلك نجد في الساحات الإسلامية والاجتماعية المتنوعة أنماط تديّن متنوعة ومتعدّدة، وكلها تشكّل حركة الدين في المجتمع. ولا يمكن أن نفصل بين قيم الدين وتاريخ المسلمين الذي هو نتاج جهد المسلمين الفردي والجماعي في تنفيذ قيم الدين والالتزام بهدي الإسلام وتشريعاته المختلفة. ولعل هذا ما يفسر لنا وجود أفهام متعدّدة ونماذج تاريخية متنوّعة في إطار الإسلام الواحد.

وكل محاولة سلطوية أو دعوية - دينية لقسر الناس على فهم واحد أو معنى واحد للممارسة الاجتماعية، هي محاولة فاشلة ودونها خرط القتاد؛ لأنه خلاف طبائع الأمور، كما أن هذه المحاولات تساهم في إفقار المجتمعات الإسلامية على المستويين التاريخي والمعرفي.

فالإنسان ليس كائنًا سلبيًّا فيما يرتبط وعلاقته بقيمه الكبرى وتشريعات دينه. فهو كائن إيجابي ويتفاعل مع تشريعات دينه، وطبيعة موقعه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي تحدّد شكل وطبيعة النمط الديني الذي يؤسّسه الإنسان لبيئته أو لواقعه. لأن أنماط التديُّن هي انعكاس مباشر لطبيعة الإنسان وطبيعة ظروفه وبيئته الاجتماعية. فإذا كان الدين متعاليًا على ظروف الزمان والمكان، وليس خاضعًا لمقتضيات الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ فإن أنماط التديُّن على العكس من ذلك تمامًا. إذ هي نتاج الظروف والبيئة، ولا يمكن أن تتشكل أنماط التديُّن بعيدًا عن جهد الإنسان ومستوى وعيه وإدراكه لعناصر واقعه وراهنه.

وثمة دائمًا مفارقة بين الدين وأنماط التدين. وهذه المفارقة تصل في بعض الأحيان أن تكون بعض حقائق وأنماط التدين هي مناقضة في جوهرها لمقتضيات الدين. وحينما تبرز المفارقة بين الدين والتديُّن ثمة حاجة إنسانية ودينية ملحة للانخراط في مشروع الإصلاح الديني، والذي هو في بعض جوانبه محاولة لردم الهوة وتجسير الفجوة بين الدين وأنماط التديُّن التي تعيشها المجتمعات الإسلامية. فالدين في كل مراحله هو طاقة توحيدية في الواقع الإنساني، ولكن بعض أنماط التديُّن السائدة هي طاقة انشقاقية - تجزيئية لواقع

العرب والمسلمين.

ولعل هذه المفارقة هي التي توضّح طبيعة تجربة الإصلاح وفعاليته في المجتمعات الدينية. بمعنى أن المجتمع الإنساني في المرحلة الأولى لتجسيد قيم الدين وتفاعله الإنساني مع مبادئه، تكون حركة المجتمع في خط مستقيم مع الدين وتوجيهاته، ولكن بعد فترة من الزمن قد تقصر وقد تطول، تبدأ المفارقة بالبروز بين جهد الإنسان – المجتمع، وبين توجيهات الإسلام ومعاييره الأخلاقية والمعنوية. وتبدأ هذه المفارقة بالاتساع، مما يُفضي إلى نتيجة عملية وواقعية وهي أن توجيهات الدين في وادٍ، وحركة المجتمع في أغلبه في وادٍ آخر، مما يؤسّس لمناخ اجتماعي وثقافي يفرض ضرورة الإصلاح وتجسير الفجوة والمفارقة التي تشكّلت في التجربة العملية.

لذلك نجد أن كل التجارب الإصلاحية تستهدف بالدرجة الأولى خلق الانسجام والتناغم بين التاريخ والرسالة، بين الشريعة وفهم الشريعة، بين الدين والتديُّن. وإن جوهر الجهد الذي يبذله الإصلاحيون هو خلق التماثل بين القيم والواقع.

وإن جوهر المشكلة تتجسّد في وجود مفارقة وابتعاد بين الدين وبين التديُّن، والإصلاح الديني يستهدف تجسير العلاقة وخلق التناغم بين حقائق الدين ومعطيات التديُّن. ولعل هذا هو أحد أهم القوانين الجوهرية التي تتحكّم في سياق أي حركة إصلاحية في الاجتماع الإسلامي المعاصر.

ولو تأمَّلنا اليوم في طبيعة المشاكل الكبرى التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، لوجدنا أن من أبرز هذه المشاكل، هو شيوع أنماط من التديُّن، تتبنّى خيار العنف والإرهاب، وتعمل عبر هذه الوسيلة لإنهاء المفارقة بين الدين والتديُّن. ولكن المحصلة العملية لذلك هو المزيد من الإخفاق والمآزق والتأزيم. فالعنف لا يُجسِّر الفجوة، وإنما يعمّقها، والإرهاب هو سبيل تعميق المفارقة وليس إنهاءها.

ولعل هذا من أهم المآزق التي تعانيها الساحة العربية والإسلامية اليوم. فثمة جماعات وحركات عنيفة وإرهابية تحمل لواء الدين وترفع شعاراته، إلَّا أن المحصلة العملية لجهدها وأفعالها الإرهابية والعنفية، هو المزيد من تشويه الإسلام وتعميق المفارقة والفصام النكد بين الدين وأنماط التديُّن السائدة في الاجتماع الإسلامي المعاصر.

ويبدو أنه لا تجديد في العقل الإسلامي ولا إصلاح في الواقع الإسلامي، إلَّا بنقد وتفكيك أنماط التديُّن التي تُنتج باستمرار ظواهر العنف والتكفير والإرهاب في الواقع المعاصر.

لأن هذه الظواهر ليست رافعة للواقع الإسلامي، وإنما هي ومتوالياتها وتأثيراتها المتعدّدة تزيد من الأزمات والمآزق، وتُفضي إلى تدمير النسيج الاجتماعي للمسلمين، وتجعل جميع البلدان العربية والإسلامية مكشوفة أمام الإرادات الإقليمية والدولية التي تستهدف أمن واستقرار المسلمين في كل بلدانهم وأوطانهم.

وإن إحباطات الراهن الإسلامي ينبغي أَلَّا تقود إلى تبني بناء مجموعات وتشكيلات أيديولوجية تتبنَّى خيار العنف والإرهاب سبيلًا لإنجاز رفعة وعزة المسلمين جميعًا؛ لأن هذا الخيار يعزّز من الاحباطات، ويُساهم في تدمير ما تبقى من وحدة وتفاهم وألفة بين المسلمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم.

فالوعي الديني الصحيح والذي يرفض خيار العنف والإرهاب مهما كانت الظروف والصعاب، هو الذي يؤسّس لوقائع وحقائق إسلامية جديدة، تحرّر الواقع الإسلامي من ربقة الأفهام العنفية التي تقدّم الإسلام بوصفه دينًا للقتل والتفجير والإرهاب.

ولعل من الأهمية في هذا السياق القول: إن نقد أنماط التديُّن ليس نقدًا للدين، وإن الوقوف ضد بعض أشكال التديُّن ليس وقوفًا في مقابل الدين. وإن حرصنا على الدين ينبغي ألَّا يقودنا إلى رفض عمليات النقد التي تتَّجه إلى أنماط التديُّن؛ لأننا نعتقد أن المستفيد الأول من عمليات النقد العلمي لبعض أنماط التديُّن هو الدين نفسه، لأن بعض أشكال التديُّن تشكّل عبئًا حقيقيًّا على الدين والمجال الاجتماعي للدين.

وعليه فإن الضرورة المعرفية والاجتماعية تقتضي التفريق الدائم بين الدين وأنماط التديُّن، وإن الكثير من البلاءات التي تواجه الواقع الإسلامي اليوم، هي نابعة من بعض أنماط التديُّن، وإن هذه البلاءات لا يمكن مواجهتها إلَّا بتفكيكها ونقدها من جذورها، حتى نتحرّر من سجنها، ونتفاعل بوعي وحكمة مع قيم الدين الأساسية، التي هي قيم العدالة والمساواة والحرية، بعيدًا عن إكراهات بعض أنماط التديُّن التي لا تقدّم حلولًا، بل تضيف إلى مآزقنا مآزق جديدة.

## ◻ من العقل السجالي إلى العقل النقدي

ثمة صفات وسمات عديدة تتَّصف بها المجتمعات الإنسانية المتخلّفة والمتأخّرة عن الركب الحضاري، وغير القادرة على النهوض في مختلف جوانب الحياة. وهذه الصفات والسمات ليست متعلّقة بحياة الأفراد فحسب، بل هي متعلّقة بحياة المجتمعات وأنظمة العلاقة الداخلية بين مختلف الشرائح والفئات، وأنماط العيش، وسبل التعامل مع الثروات

والإمكانات الطبيعية والاقتصادية المتوفرة.

كما أن هذه الصفات تؤثّر على طبيعة الثقافة السائدة وأولوياتها ومعايير التفاضل على مستوى القيم الاجتماعية والعملية.

وما أود أن أتحدّث عنه في هذا السياق جانبًا واحدًا يتعلّق بالجوانب المعرفية والمنهجية، وهذا الجانب هو طبيعة العقل والعقلية السائدة في المجتمعات المتأخرة والمتخلفة.

وقبل الخوض في هذا الجانب من الضروري في هذا السياق التفريق بين مفهوم العقل، وهو ما وهبه الله سبحانه وتعالى لجميع الناس الأسوياء بالتساوي، والعقلية وهي نتاج الثقافة والبيئة الاجتماعية التي يعيشها الإنسان فردًا أو جماعةً.

فنحن جميعًا كبشر أسوياء نمتلك العقل ومواده الخام إذا صحَّ التعبير واحدة سواء عشنا في الغرب أو الشرق، في هذه اللحظة الزمنية الراهنة أو في أي لحظة زمنية أخرى، وبين العقلية وهي نتاج طبيعي وضروري لنوعية وطبيعة الثقافة التي يتلقّاها الإنسان وطبيعة الظرف الاجتماعي والاقتصادي الذي يعيشه الإنسان. فعقليات البشر مختلفة ومتنوّعة ومتفاوتة باختلاف وتنوّع وتفاوت حصيلة الإنسان الثقافية وطبيعة الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشها الإنسان.

وعلى ضوء هذا نستطيع القول: إن عقلية الإنسان الذي يعيش في مجتمعات متقدّمة ومتطوّرة علميًّا وإنسانيًّا، تختلف في منظومتها وأولوياتها وهمومها واهتماماتها، عن تلك العقلية التي تشكّلت في مجتمعات متخلّفة حضاريًّا ومتأخّرة اقتصاديًّا واجتماعيًّا.

وانطلاقًا من هذا التباين والاختلاف في عقليات البشر، تبعًا لطبيعة حياتهم الحضارية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، يمكن الإشارة إلى طبيعة العقل بمعنى (العقلية) التي تتشكّل لدى الآحاد والمجموعات في المجتمعات المتقدّمة والمتأخرة في آنٍ.

فالعقلية التي تسود في المجتمعات المتأخّرة، هي عقلية سجالية، لا تراكم المعرفة، ولا تتَّجه صوب تظهير وتجلية الحقيقة أو الحقائق، بل تتَّجه إلى الشخصنة والدخول في معترك سجالي يتَّجه صوب الإفحام والإحراج والخروج من لحظة السجال الأعمى بحالة من القبول والرضا عن الذات وأدائها؛ لذلك نجد أن في المجتمعات المتأخرة تكثر السجالات والنقاشات، والتي في أغلبها حول موضوعات خارج نطاق الواقع المعاصر والمعاش.

وهذه السجالات في أغلبها لا تؤسس لمعرفة جديدة، ولا تعمل في صياغة رؤية أو نظرية للخروج من المآزق الراهنة التي تضغط سلبًا على حركة المجتمع بكل فئاته وشرائحه.

ولعل من أهم سمات العقلية السجالية هي أنها تتَّجه في سجالاتها صوب الأشخاص والذوات وليس حول القناعات والأفكار؛ لذلك حينما أرفض فكرة تبعًا لذلك أرفض صاحبها وفي بعض الأحيان أمارس الإساءة إليه.

لذلك يبقى المجتمع يعيش السجالات تلو السجالات، دون أفق عملي واجتماعي لهذه السجالات، سوى المزيد من الاحتقان والتأزيم الاجتماعي.

كما أن من سمات هذه العقلية السجالية هي أنها لا تبحث عن الحقيقة وتوسيع المساحات المشتركة بين البشر، بل كل إنسان أو طرف راضٍ دون فحص عملي دقيق وموضوعي بما عنده، ويرى أن وظيفة كل السجالات هو إثبات أن ما لدى الذات هو كل الحق والحقيقة، وما لدى الآخر هو كل ما يخالف الحق والحقيقة. فجدل وصراخ واستماتة في الدفاع عن قناعات الذات وأفكارها، دون أن يكلّف الإنسان نفسه فحص ما لدى الإنسان وفق معايير علمية وموضوعية.

لذلك فإن هذه السجالات لا تؤسّس لمعرفة موضوعية سواء عن الذات أو عن الآخر، وكل ما تعمله هذه السجالات هو المزيد من الشحن النفسي والاحتقان الاجتماعي.

فالسجال لا يبحث عن حلول ومعالجات لأزمات العلاقة بين المختلفين، وإنما يزيد من الإحن والأحقاد، ويوفر المزيد من المبرّرات والمسوّغات لاستمرار القطيعة والاحتراب المادي والمعنوي بين المختلفين. فالإنسان المنخرط في حروب السجال لا ينظر إلى ما قيل، وإنما ينظر إلى من قال. ولكون هذا القائل من الضفة الأخرى فكل ما يقوله ويتفوّه به، ليس مادة للتأمّل والنقاش العلمي الهادئ، بل كل ما يقوله الآخر هو محل الرفض والازدراء بكل صنوف الازدراء.

فالعقلية السجالية تحوّل المختلف إلى خصم فكري واجتماعي؛ لذلك فإن العقليات السجالية هي المسؤولة إلى حدٍّ بعيد عن خلق البغضاء والعداوة بين أبناء المجتمع والوطن الواحد. ولعل من أخطر سمات العقلية السجالية أنها عقلية لا تستهدف خلق التفاهم بين المختلفين، بل تغطية الممارسات العدوانية على المختلف والمغاير؛ لأن هذه العقلية تنتهك الحرمة المعنوية والمادية للمختلف، كمقدمة لنبذه واستئصاله وشن الحرب المعنوية والمادية عليه. لذلك فإن الاختلافات الطبيعية تتحوّل بالعقلية السجالية إلى اختلافات جوهرية؛ لكونها عقلية تعتمد في عملية التقويم على رأيين لا ثالث لهما، فهو إما معي فهو يستحق التبجيل حتى لو لم تكن ثمّة مبرّرات حقيقية للتبجيل، أو ليس معي فهو وفق النسق السجالي ضدي ولا يستحق مني إلّا النبذ والتشويه وإطلاق التّهم بحقّه جزافًا وكذبًا وبهتانًا.

ونحن نرى أن استمرار العقلية السجالية هي السائدة في المجتمعات، يعني المزيد من الحروب العبثية والمزيد من التآكل الداخلي لمجتمعاتنا؛ لأننا نريد جميع الناس على رأينا وقناعاتنا أو نحاربهم ونعاديهم بكل السبل والوسائل.

ولا سبيل للخروج من الكثير من المشكلات التي تعانيها مجتمعاتنا على صعيد علاقاتها الداخلية بين جميع مكوناتها إلّا التحرّر من ربقة العقلية السجالية، وتأسيس العقلية النقدية القادرة على خلق بيئة معرفية واجتماعية محفّزة على الوئام والتضامن الاجتماعي مهما كانت موضوعات الاختلاف.

فالعقلية النقدية المطلوبة هي التي تُخرج ذواتنا وأشخاصنا من كل جولات الحوار والنقاش. فالحوار لا يتم بين ذوات، وإنما بين أفكار وقناعات، ولا شك في أن هذه الآلية تساهم في إزالة البعد النفسي الذي يحول دون القبول بالحق أو الحقيقة.

كما أن الحوار وفق النسق الثقافي النقدي لا يستهدف الإفحام وتسجيل النقاط على الطرف الآخر، وإنما تجلية الحقائق وتعريف الذات بعلمية وموضوعية تامة. فالآخر المختلف ليس فضاءً للنبذ وإطلاق التُّهم جزافًا بحقّه، بل هو مساحة للفهم والتفاهم، للحوار والتعارف، بعيدًا عن القناعات المسبقة والمواقف الجاهزة.

كما أن الحوار وفق النسق الثقافي النقدي مهمته الأساسية هو تعزيز الجوامع المشتركة وسبل تفعيلها في الواقع الاجتماعي، ومعرفة الآخر معرفة حقيقية ووفق نظامه العقلي والثقافي الداخلي. فالنسق النقدي يعمل على خلق أصدقاء ومنظومات اجتماعية متداخلة بعضها مع بعض بعيدًا عن الرؤى النمطية، التي تستسهل الخصومة والعداوة مع المختلف والمغاير.

وجماع القول في هذا السياق: أن المجتمع الذي تسود فيه العقلية السجالية، سيعيش في كل لحظاته أسير صراعاته الحقيقية والوهمية، دون إرادة حقيقية للمعالجة والبحث عن حلول ممكنة.

والمطلوب ليس الخضوع إلى متواليات العقلية السجالية، وإنما معالجة الأمر، وتفكيك كل الحوامل المعرفية والاجتماعية التي تعزّز عقلية السجال في البيئة الاجتماعية، والعمل في آن واحد على بناء أسس ومرتكزات العقلية النقدية لكونها العقلية القادرة على مراكمة المعرفة، وضبط الصراعات الاجتماعية والأيديولوجية بعيدًا عن الاحتراب والعنف.

كما أنها عقلية تستهدف معرفة الحقيقة بدون افتئات على أحد، فالعقلية السجالية صانعة أزمات ومشاكل باستمرار حتى بمبررات واهية أو ناقصة أو غير حقيقية، والعقلية

النقدية تبحث عن استقرار اجتماعي على قاعدة معرفة عميقة ومتبادلة بين المختلفين.

العقلية السجالية من أولوياتها إسقاط حرمة المختلف، بينما العقلية الأخرى تعمل على صيانة وحماية حرمة المختلف. العقلية السجالية تبحث عن التباينات التي تبرّر لصاحبها البقاء على موقفه العدائي من الآخر، بينما النسق النقدي يبحث عن تدوير الزوايا وعن الحلول الممكنة لمشكلات واقعه وراهنه؛ لذلك لا خروج من مسلسل الأزمات والمشاكل العبثية والصغيرة، إلّا بتفكيك حواضن العقلية السجالية لأنها المسؤولة عن الكثير من الأزمات والمشكلات على المستوى الاجتماعي - الداخلي.

## □ العرب والمسألة الدينية

على المستوى الأيديولوجي والمعرفي في العالم العربي، ثمَّة نقاش حقيقي وجِدِّي حول موقع الدين في الحياة العامة. وما يُثير هذا النقاش ويُعطيه طابع الجدية والحيوية هو وجود مجموعات بشرية في الحياة العامة العربية والإسلامية، تحمل شعار ومشروع الإسلام، وترتّب مواقفها من الآخرين على ضوء بعدها أو قربها من الالتزام بالإسلام. والمقصود بالالتزام هنا تبنِّي المشروع السياسي والحركي لهذه الجماعات. ومن الأهمية في هذا السياق أن نفرّق بين الإسلام كدين وتشريعات سماوية، وهو كدين يدين به كل العرب إما اعتقادًا أو ثقافةً. بمعنى أن الإنسان العربي المسلم لا يمكن إخراجه من ربقة الإسلام، حتى لو لم يكن مؤمنًا بالمشروع السياسي للإسلاميين. كما أن المسيحيين العرب هم على المستوى الثقافي والحضاري مسلمون. لذلك نتمكن من القول: إن كل العرب من المسلمين على النحويين المذكورين أعلاه، وفي المقابل أو من ضمن هؤلاء ثمة وجودات متمايزة على مستوى القول والفعل تتبنَّى رؤية خاصة بالإسلام وتبني مشروعًا سياسيًّا على ضوء مرجعية الإسلام.

فليس كل المسلمين من جماعات الإسلام السياسي، ولا يمكن أن تقوم جماعات الإسلام السياسي بسلب الإسلام من كل العرب والمسلمين.

وعلى كل حال من الضروري القول: إن المسألة الدينية بكل عناوينها وهواجسها، أضحت اليوم من المسائل الهامة والحيوية، التي تحتاج إلى نقاشات عميقة ومستفيضة للوصول إلى توافقات أهلية حولها. وفي هذا الإطار نود التأكيد على النقاط التالية:

١. تُعلِّمنا التجارب السياسية والمعرفية في الفضاء العربي أن الخيارات التي تؤسِّس إلى علاقة عدائية وصدامية ومتوحشة مع المسألة الدينية بكل عناوينها، لن تتمكَّن هذه الخيارات من إنجاز مشروع النهضة والتقدّم. فلا نهضة فعلية في كل البلدان الإسلامية

في ظل خيار عدائي للدين وقيمه؛ لأن هذا الخيار يؤسِّس لخلق المناخ والشروط الذاتية للاحتراب الداخلي بين فئات وشرائح المجتمع.

٢. إن ترك الجماعات العنفية والتكفيرية تختطف الإسلام وتمارس أعمالها الإرهابية باسم الإسلام وتشريعاته، سيُلقي بظله الثقيل على راهن العرب والمسلمين ومستقبلهم؛ لأن ترك هذه الجماعات تمارس أفعالها الإرهابية والعنفية باسم الإسلام، سيخلق متواليات ثقافية واجتماعية خطيرة تهدّد استقرار مجتمعاتنا وأمنها الذاتي والثقافي والحضاري.

٣. إن ثروات الإسلام وكنوزه المعرفية والثقافية والإنسانية، بحاجة باستمرار إلى جهود علمية لتظهيرها وإبرازها، حتى تتمكّن الرؤى والمعالجات الإسلامية من مواكبة العصر والحضارة الحديثة، وتقديم إجابات نوعية على ضوء هدى الإسلام تفيد الإنسان في راهنه ومستقبله.

## □ المسلمون وقوّتهم الناعمة

أصدر جوزف ناي مساعد وزير الدفاع الأمريكي الأسبق في عام ١٩٩٤م كتابًا أسماه (القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية).. تحدَّث فيه بتفصيل عن مفهوم القوة ودورها في السياسات الدولية والإقليمية، وقسَّم مفهوم القوة إلى قسمين: القوة الصلبة أو الخشنة، وهي مجموع المؤسسات العسكرية والأمنية المباشرة والقاهرة في آنٍ.

والقوة الناعمة، وهي شبكة العلاقات والإعلام والثقافة وكل عناصر التأثير في الآخرين بدون قوة خشنة مباشرة. ويعتقد جوزف ناي أن ثمة متغيّرات دولية واجتماعية وعلمية كثيرة، تدفع باتِّجاه أن تكون القوة الناعمة هي مصدر القوة الأساس لدى الأمم والشعوب المتقدمة. ويشير في كتابه إلى «أن القوتين الصلبة والناعمة مترابطتان لأنهما معًا من جوانب قدرة المرء على تحقيق أغراضه بالتأثير على سلوك الآخرين. وما يميّز بينهما هو الدرجة في طبيعة السلوك وفي كون الموارد ملموسة، فالقوة الآمرة -أي القدرة على تغيير ما يفعله الآخرون- يمكن أن ترتكز على الإرغام أو على الإغراء، أما قانون التعاون الطوعي -أي القدرة على تشكيل ما يريده الآخرون- فيمكن أن ترتكز على جاذبية ثقافة المرء وقيمه أو مقدرته على التلاعب بجدول أعمال الخيارات السياسية بطريقة تجعل الآخرين يعجزون عن التعبير عن بعض التفضيلات؛ لأنها تبدو بعيدة عن الواقع أكثر من اللازم. وتتدرج أنماط السلوك بين الأمر والتعاون الطوعي على مدى الطيف من الإرغام على الإغراء الاقتصادي، إلى وضع جدول أعمال، إلى الجاذبية المحضة. وتميل موارد القوة الناعمة إلى الترابط مع طرف التعاون الطوعي من طيف السلوك، بينما تترابط موارد القوة الصلبة في

العادة مع السلوك الآمر ولكن العلاقة غير كاملة».

ولو تأمَّلنا في التجربة الإسلامية التاريخية، لاكتشفنا بوضوح موقع ما يسمَّى اليوم بالقوة الناعمة في انتشار الدين الإسلامي ودخول الناس أفواجًا في دين الله، بدون فرض وقهر، وإنما بفعل الجاذبية الأخلاقية والسلوكية. وثمة نصوص قرآنية عديدة، تؤكد هذا المعنى، وتحثّ عليه، بوصفه الوسيلة الفعّالة لنقل الآخرين من موقع الخصومة والعداء إلى موقع الصديق والمؤمن والمنتمي إلى ذات المنظومة العقدية والأخلاقية.. قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(١)، وقال عز من قائل: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾(٣) وغيرها الكثير من الآيات القرآنية الشريفة، التي تؤكد على العدل والصفح والحب، وتنبذ كل أشكال القوة الخشنة التي تمارس بحق الآخرين مهما كانت درجة الاختلاف والتباين.

فأخلاق المسلمين مع بعضهم ومع خصومهم، هي من عناصر القوة الأساسية في التجربة الإسلامية التاريخية. فالالتزام بمقتضيات الأخلاق الفاضلة في التعامل مع الآخرين، هو أحد عناصر القوة الأساسية، وليس عنصر ضعف، يمكن أن يُعاب عليه الإنسان. الإنسان يعاب عليه حينما يتحوَّل إلى وحش كاسر، يقتل ويفجّر ويحرّض عليهما؛ لأن هذه الممارسات ليست لها صلة جوهرية بقيم الإسلام الخالدة، حتى لو تجلبب قائلها بالإسلام. إن قوة المسلمين الهائلة هو حينما يلتزمون بالقوة الناعمة للإسلام، وعناصر القوة الناعمة في الإسلام هي تشريعات خالدة ومطلوبة من الإنسان المسلم في كل الأحوال والظروف. والدفاع عن الإسلام في ثوابته ومقدساته لا يمكن أن يتمّ بممارسة السلوك النقيض لقيم الإسلام، بل بالالتزام بالإسلام قولًا وفعلًا. فقتل الخصوم والمختلفين ليس من الإسلام في شيء، وتفجير دور العبادة ليس من الإسلام في شيء، وبثّ الكراهية والبغضاء بين الناس، ليس من أخلاق الإسلام في شيء. فتعالوا جميعًا نعيد حساباتنا على هذا الصعيد. فحق الإنسان الأصيل أن يدافع عن مقدساته وثوابته، ولكن بالوسيلة المشروعة، التي لا تأباها شريعة الإسلام وأخلاقه.

أما أن يتحوّل الإنسان المسلم باسم الدفاع عن المقدسات والثوابت، إلى قاتل

---

(١) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية ٩.
(٢) القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية ٣٤.
(٣) القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية ١٢.

ويستسهل سفك الدم الحرام، فهذا مما يناقض عدل الإسلام ورحمته. واليوم حيث تعاني العديد من البلدان العربية والإسلامية من عمليات القتل والتفجير وبثّ الأحقاد والضغائن بين الناس، تتأكّد الحاجة للعودة إلى أخلاق الإسلام ورحمته. فلا دفاع عن الإسلام إلّا بعدل الإسلام، ولا صيانة لمقدسات الإسلام إلّا بالالتزام التامّ بهدي الإسلام وتشريعاته الخالدة. فالقوة الناعمة هي التي وسّعت دائرة المنتمين إلى الإسلام تاريخيًّا؛ فالملايين من المسلمين دخلوا الإسلام وتعرّفوا عليه من خلال قيم الرحمة والرأفة والأخلاق الفاضلة وحسن الجوار وحرمة الدم والعرض والمال والبر بالآخرين. فلا نطرد الناس من الإسلام اليوم بممارسة القتل وسفك الدم وتجاوز كل الحرمات. فما نشاهده على شاشات التلفاز وفي وسائل التواصل الاجتماعي من صور مرعبة ووحشية باسم الإسلام، هي من أعظم الصور التي تشوّه الإسلام في اللحظة الراهنة، وتخيف العالم من المسلمين.

فحريّ بنا جميعًا اليوم، أن نعود إلى رشدنا، ونقف بوجه كل صور سفك الدم والتعدّي على الحقوق والممتلكات والأعراض؛ لأن الإسلام جاء لصيانة هذه الحقوق والأعراض، ولمنع سفك الدم بغير وجه حق. وما يجري اليوم في أكثر من بلد عربي وإسلامي هي جرائم موصوفة، حتى لو مُورست باسم الإسلام. ولا يجوز لنا جميعًا القبول بهذه الممارسات الخطيرة بدعوى أن المقتولين والمذبوحين يستحقون ذلك؛ فلا قتل في الشريعة إلّا بحكم قضائي عادل، وما نشاهده بعيد كل البعد عن المحاكمات العادلة والقضاء العادل. فحكم الله في الأرض لا يقوم إلّا بالعدل وإشاعة الأمن ومراعاة الحدود مع الآخر قبل الذات.

وإن البطولة الحقيقية ليس إطلاق مارد التوحش والغرائزية لدى الإنسان، وإنما كظم الغيظ والصبر على الأذى والعفو عمَّن ظلمك.

وندعو في هذا السياق جميع علماء الأمة ودعاتها ونخبها الدينية والثقافية والإعلامية، إلى رفع الغطاء عن كل الممارسات الوحشية التي ترتكب باسم الإسلام، ودعوة جميع أبناء الأمة من مختلف مواقعهم المذهبية والجغرافية إلى الالتزام بقيم الحوار والتسامح، ونبذ العنف، والوقوف بحزم ضد كل أشكال العنف والقتل التي بدأت تجتاح مناطق الصراع في العالمين العربي والإسلامي. وثمة ضرورة ينبغي لنا جميعًا أن نعمل من أجلها في الواقع العربي - الإسلامي المعاصر، ألا وهي إشاعة ثقافة التعايش، ونبذ نزعات الإقصاء، وإدارة اختلافاتنا بعيدًا عن لغة السيف والقتل والمغالبة العنفية.

فنحن جميعًا في سفينة واحدة، ومعنيون جميعًا بحمايتها وصيانتها من عبث العابثين وتخريب المخربين.

## □ في إدارة التنوُّع الثقافي

ربما تتّضح في مقبل الأيام، أن جذور ما تعيشه العديد من بلدان العالم العربي من تطرُّف وفوضى وأشكال عديدة من الاحتراب الأهلي بيافطات دينية ومذهبية وقومية وعرقية، تعود إلى لحظة الاستقلال من الهيمنة الأجنبية.

لأن الكثير من الدول العربية بعد لحظة الاستقلال، تشكّلت بنزعة عصبوية ضيقة، احتضنت بعض التعبيرات وأعطتها ما تستحق وما لا تستحق، ومارست النبذ والتهميش والاستئصال بمكونات أخرى، ومنعت عنها حقوقها وما تستحقه انطلاقًا من إنسانيتها وآدميتها ولكونها شريكًا أصيلًا في الوطن والمواطنة.

واستمرت الكثير من دول العالم العربي تعيش وفق هذه المفارقة، بحيث غالبية المواطنين لا يعرفون من الدولة إلَّا أجهزتها الأمنية والإجرائية، وفئة قليلة تحكم باسم حزب تقدُّمي أو مشروع سياسي يستهدف -كما تدَّعي أدبياته- إخراج أبناء المجتمع والوطن من الظلام والظلامية والتخلُّف المقيم في كل أروقة المجتمع.

ومارست في سبيل تحقيق أهدافها كل ألوان الظلم والحيف بحق أبناء شعبها. ولكن ولاعتبارات بنيوية متعلّقة من لحظة تشكيل الدولة الحديثة في العالم العربي، كانت النتائج كارثية وعلى النقيض تمامًا من الشعارات واليافطات المرفوعة.

فشعار الوحدة المرفوع تحوَّل على المستوى العملي إلى استمرار مشروع التشظِّي الاجتماعي العمودي والأفقي، وبقي الجميع محبوسون في دوائر انتمائهم الضيقة التي أقل ما يقال عنها: انتماءات ما دون المواطنة وبناء الدولة الحديثة. وباسم الاشتراكية في بناء الاقتصاد تمَّ التدمير الممنهج والمنظم لكل الصناعات الوطنية التقليدية والحرفية، وأصبحت أسواق هذه البلدان مفتوحة على مصراعيها لكل المنتجات الأجنبية. فأضحت المعادلة التالية: صعوبات جمَّة تحول دون استمرار أصحاب الصنع اليدوية والحرفية من العمل لأسباب متعلّقة بالجدوى وسياسات الحماية، وتسهيلات مالية وجمركية لاستيراد كل شيء، فكانت النتيجة انهيار متسارع للصناعات الوطنية وغزو متعاظم للبضائع والصناعات الأجنبية.

وعلى المستوى الاجتماعي والسياسي، حيث شعار الحرية، تفاقمت من جراء هذه السياسات القسرية التناقضات الأفقية والعمودية، وأضحت خلافات الناس الجوهرية - التقليدية تدار بيافطات حديثة. فلم تتمكّن هذه الدولة من بناء مشروع وطني، ينقل أبناء الوطن على مستوى علائقهم الداخلية وطريقة نظرتهم بعضهم إلى بعض من الحالة التقليدية الموغلة في التباينات والصراعات ذات البعد التاريخي، إلى حالة حديثة قائمة على

العقد الاجتماعي ومنظومة دستورية - قانونية تحدّد الواجبات والحقوق، انطلاقًا من قيمة المواطنة بعيدًا عن دوائر الانتماء التقليدية.

وهكذا نستطيع القول: إن ما يجري اليوم في العديد من دول العالم العربي، هو نتاج طبيعي إلى بنية الدولة العربية الحديثة، وطبيعة الخيارات السياسية السائدة منذ لحظة الاستقلال الوطني إلى الآن. فكانت النتيجة وجود -تحت سقف وطني واحد، مجتمعات متخاصمة بعضها مع بعض، وكل طرف يتحيّن الفرصة للانقضاض على الطرف الآخر، مع غياب شبه تامٍّ لقانون قادر على ضبط هذه النزعات. وحينما خفَّ منسوب الخوف لدى الناس، أو سقطت هيبة الدولة في نفوسهم، كان حاصل ذلك الفوضى والانفلاش الداخلي على أكثر من صعيد.

فأضحى المجتمع الواحد مجتمعات، والانتماء الوطني انتماءات تاريخية وتقليدية متصارعة ومتحاربة، والذاكرة التاريخية الواحدة مجموعة ذاكرات تاريخية كلها ملغومة وتحمل في طياتها قنابل موقوتة بحق الآخر الذي كان قبل أيام شريكًا وطنيًّا.

وتُعلِّمنا هذه التجربة المريرة، والتي نشهد نتائجها الكارثية في العديد من الدول العربية، أنه حينما يغيب الوطن الواحد الجامع والحاضن للجميع، فإن النتيجة المباشرة لذلك هو دخول الجميع في حروب باردة وساخنة ضد الجميع تحت يافطات ومبرّرات لا تنتمي إلى العصر ومكاسب الحضارة الحديثة. وحينما تنهار أسس العيش المشترك، ولو في حدودها الدنيا، فإن النتيجة الفعلية لذلك هي الاستمرار في الانهيار الاجتماعي والأمني بشكل متسارع وبعيدًا عن القدرة على الضبط والإدارة.

وحينما لا تتمكّن الدولة من رعاية شعبها وحمايته، فإن النتيجة المباشرة لذلك، أن أبناء الوطن سيكونون فضاء للثأر والانتقام والخصومات المفتوحة على كل الاحتمالات.

وكل هذا يُوصلنا إلى النتيجة التالية: أن غالبية الدول العربية الحديثة، وبالذات التي حكمت بيافطات ثورية وتقدّمية، فشلت في إدارة تنوُّعها الديني والمذهبي والإثني بشكل صحيح، وإن ما نشهده من حروب وكانتونات مغلقة هو نتاج هذا الفشل والإخفاق، وإن المطلوب الاستفادة من هذه التجربة، لبناء مقاربة جديدة تقطع مع تلك الممارسات التي أفضت إلى تلك النتائج الخاطئة والخطيرة.

وفي سياق تظهير أهم الدروس والعبر لخلق رؤية جديدة لإدارة التنوُّع نذكر النقاط التالية:

١. إن إدارة التنوُّع الثقافي في كل الأوطان والمجتمعات هو أسلم الخيارات وأسهلها،

والذي يجنب الأوطان مآزق وأزمات كبرى. فمن يبحث عن استقرار سياسي واجتماعي عميق في ظل مجتمعات متعددة ومتنوعة، لا سبيل لديه إلَّا تطوير نظام الإدارة والاستيعاب لحقائق التنوُّع الموجودة في المجتمع.

٢. تطوير درجة الوعي الأخلاقي والالتزام بالمناقبيات الأخلاقية في المجتمع؛ لأنه لا يمكن إدارة التنوُّع إدارة حكيمة في ظل أخلاق متدهورة أو بعيدة عن مسارها الصحيح. لذلك حيثما وجدت أخلاق عملية فاضلة سيحظى الجميع -وهم مختلفون- باحترام متبادل. أما إذا ساءت الأخلاق وتدهور السلوك الأخلاقي العملي فإن جميع الاختلافات ستتحوَّل إلى مصدر إلى التوتر الدائم في المجتمع.

٣. ضرورة أن تتعالى المؤسسات الوطنية عن الانقسامات الاجتماعية، بحيث لا تكون طرفًا سلبيًّا تُغذِّي الاختلافات وتحمي بعض أطرافه. والمقصود بالتعالي هنا هو أن تُؤدِّي هذه المؤسسات وظيفتها الوطنية للجميع على قاعدة المواطنة الجامعة، وأَلَّا تكون انتماءات المواطنين لها مدخليته في إعطائهم أكثر مما يستحقون أو منعه مما يستحقون.

فلا يمكن إدارة التنوُّع الثقافي والاجتماعي في ظل مؤسسات وطنية خاضعة لمقتضيات ومتواليات الانقسام الاجتماعي؛ لأن هذه المؤسسات ولكونها طرفًا في هذه الانقسامات فإنها ستُغذِّي التباينات بين المواطنين من موقع القدرة والسلطة. أما إذا مارست هذه المؤسسات تعاليها على انقسامات مجتمعها، فإنها ستحظى باحترام وتقدير الجميع، وستُعبِّر بصدق عن وعي وطني عميق وجامع يحول دون تفاقم الاختلافات والتباينات بين أبناء المجتمع والوطن الواحد.

٤. ضرورة العمل على بناء مشروع وطني ثقافي واجتماعي متكامل، بحيث تكون مبادئ وقيم وأولويات هذا المشروع هي التي تُغذِّي جميع أبناء الوطن، بعيدًا عن التصنيفات والانتماءات الفرعية.

ولعلنا لو تأمَّلنا في التجارب التي أخفقت في إدارة تنوُّعها، سنكتشف أن أحد الأسباب المهمة لذلك هو غياب مشروع وطني جامع، يعمل على دمج كل التعبيرات في إطار رؤية تمثّله وتعبّر عن ذاته الفردية والجمعية.

أما إذا غابت هذه الرؤية فإن الشيء الطبيعي لذلك هو تمسُّك كل جماعة فرعية بانتمائها الخاص، مما يُفضي إلى الإخفاق في إدارة التنوُّع الثقافي على نحو إيجابي وحضاري.

وجماع القول: أن الأمن العميق في مجتمعاتنا العربية اليوم يتطلَّب العمل الجاد في بناء رؤية وطنية متكاملة لإدارة التنوُّع بعيدًا عن نزعات الاختزال وعبء التاريخ والراهن.

## □ العرب ومستقبل الإسلام

ذات مرة أطلق الزعيم الماليزي السابق مهاتير محمد موقفًا صريحًا حينما قال: إن العرب لم يعودوا قادرين على حمل رسالة الإسلام في العالم الحديث؛ لأنهم لم يألفوا التعدّدية في فضاءاته. فتوالت الردود حول هذا التصريح والموقف بين رافض لهذه الرؤية ومبرّر لها، وبين متعصّب اعتبر هذه التصريحات تنمُّ عن موقف نابذ للعرب وساعٍ إلى نقل الثقل الإسلامي من المنطقة العربية إلى منطقة شرق آسيا.. وعلى كل حال وبعيدًا عن التباينات في الرؤية والموقف مما أطلقه مهاتير محمد، من الضروري العودة إلى جوهر المسألة، ولعل جوهر المسألة هو هل يمكن للعرب في ظل أوضاعهم الحالية وأحوالهم القائمة أن يمارسوا ذات الأدوار والوظائف التي مارسها العرب في صدر الإسلام؟

وقبل أن نوضّح وجهة نظرنا ورؤيتنا حول هذه المسألة ومبرّراتها الثقافية ومعطياتها الاجتماعية وخلفيتها الحضارية والمعرفية، من الضروري القول: إن الشعوب العربية وعلى طول التاريخ الإسلامي أبلت بلاءً حسنًا في خدمة الإسلام وإيصال معانيه إلى مساحات جغرافية جديدة، إلَّا أن هذا البلاء الحسن ليس من نصيب العرب وحدهم، وإنما هناك قوميات إسلامية ساهمت بهذا الدور وتركت وقائع حضارية وتراث مجيد في خدمة الإسلام وإيصاله إلى شعوب جديدة.

وهذه الحقيقة لا تلغي الموقع المتميز الذي تبوَّأه العرب في التجربة الإسلامية التأسيسية، وأن لغتهم هي لغة القرآن الكريم، وأن بيئتهم هي البيئة الأولى للدين الإسلامي. ولكن هذا الموقع المتميّز للعرب في تجربة الإسلام التاريخية لا يلغي موقع ودور الشعوب والأمم الأخرى على صعيد خدمة الإسلام وإيصال قيمه ومبادئه وتشريعاته إلى مساحات جديدة. فالكثير من الجهود التي بذلها المسلمون من غير العرب كان لها الدور الأساسي في إيصال الإسلام إلى شعوب جديدة، وفي إثراء المعارف الإسلامية عبر سلسلة كبيرة من العلماء والفقهاء والدعاة من غير العرب.

وبعيدًا عن الرؤية النرجسية والنمطية في النظر إلى البعد القومي للمسلمين جميعًا، نستطيع القول: إن جميع الأمم والشعوب الإسلامية تفتخر بإسلامها، وبذلت في حقب زمنية متنوّعة الكثير من الجهود في خدمة الإسلام والمسلمين، وعلى رأس هؤلاء هم العرب من المسلمين. والجدير بالذكر في هذا الصدد أن العرب من غير المسلمين كان لهم أيضًا الدور المتميّز في خدمة اللغة العربية والحضارة الإسلامية. فالمسيحي العربي هو مسيحي الديانة إلَّا أنه مسلم الثقافة والحضارة؛ لذلك ثمة منجزات إدارية ومعرفية عديدة صنعها

المسيحيون العرب في تجربة الإسلام التاريخية.

ولكن كلنا يعلم أن عدم التمسّك بالمنجز التاريخي وعدم الإضافة عليه، قد ينقل دفة الأمور إلى مواقع اجتماعية أخرى، ولكل ظرف تاريخي ومرحلة اجتماعية وسائلها وآليات عملها المناسبة. وعلى ضوء التواصل الكبير بين أمم الأرض أضحت هناك مستلزمات ومتطلّبات جديدة، لكي تتمكّن الأمم من إيصال رسالتها وقيمها إلى الأمم والشعوب الأخرى.

وعلى ضوء هذه الحقيقة تصبح مقولة مهاتير محمد جديرة بالفحص والتأمُّل والتحليل من خلال الأفكار التالية:

١. على ضوء التطوّرات العلمية والتواصلية المختلفة، لا يمكن أن يتسيَّد العالم، إلَّا الأمة التي تعرف التعددية والتنوُّع الثقافي والحضاري وتعترف بلوازمه ومقتضياته. وإن عدم الاعتراف بحقائق التعدّدية ومعطيات التنوُّع، يصحر البيئة الاجتماعية مما يفقد هذه البيئة الكثير من المعاني الرائعة التي يحتاجها العالم اليوم، وهي اللغة المتداولة بين شعوب الأرض.

فالموقف الواقعي والفعلي العربي من مقولة التعددية، هو الذي يحدّد إلى حدٍّ بعيد مدى قدرة العرب المعاصرين على إيصال المعاني السامية لدينهم ورسالتهم السماوية. ويبدو ووفق المعطيات القائمة على هذا الصعيد نتمكن من القول: إن المجتمعات العربية اليوم تعاني من مشكلات حقيقية في استيعاب تعدّدياتها الدينية والمذهبية والقومية، والمجتمع الذي لا يُحسن احترام تنوُّعه ولا يحافظ عليه، فإنه لن يتمكّن من بناء جسور معرفية وحضارية مع الأمم والشعوب الأخرى.

لذلك فإن إعادة الدور الرائد للعرب في التجربة التاريخية الإسلامية، يتطلّب من جميع المجتمعات العربية العمل على بناء واقع سياسي واجتماعي جديد يحترم تنوُّعه الأفقي والعمودي ويذود عن حقوقها الخاصة والعامة.

فلا مستقبل على المستوى الحضاري إلَّا إلى المجتمعات التي لا تقمع تنوُّعها ولا تحارب حقائق التعددية فيها. وجميع مجتمعاتنا العربية اليوم بحاجة إلى خطوات نوعية في هذا السبيل.

٢. إن المجتمعات التي تعاني من رهاب التجديد والإصلاح وتحارب أهل التنوير وبناء الرؤى والمعارف الجديدة، هي مجتمعات غير مؤهلة لريادة قاطرة الإسلام في العصر الراهن؛ لأن ضمور القدرة والطاقة التجديدية والإصلاحية للمسلمين هو الذي يساهم

في تراجع مستوى الوعي الحضاري والقدرة العامة على مواكبة العصر ومنجزات الحضارة الحديثة. والمجتمعات العربية على هذا الصعيد أيضًا تعاني من مشكلات وأزمات، حيث إنها مجتمعات لا تحفل بالتجديد ولا تحتضن المجدّدين ولا تحمي المصلحين، بل في الأغلب هي تكون في الموقف المقابل لذلك، حيث إنها تألف الركود والجمود وتسوّغ استمرارهما، وتحارب أصحاب العقول التجديدة والإبداعية القادرة على تحريك الساكن، وتُعلي من شأن سدنة القديم وتعتبره هو المعادل الموضوعي للقيم والمقدسات. لذلك تتلاشى في هذه المجتمعات كل الفعاليات القادرة على إحداث معادلة جديدة في مسار هذه المجتمعات. ولا يمكن لمجتمع يعيش الجمود ويحميه أن يتمكّن من قيادة مشروع الإسلام في العصر الجديد. فالإسلام اليوم يحتاج إلى مجتمعات تعيش الحرية والفعالية والحيوية في مختلف مجالات الحياة.

٣. ثمة علاقة عميقة تربط بين الريادة والتمكُّن الحضاري في الأرض والقدرة على إنتاج المعرفة والعلم، بمعنى أن المجتمعات الإنسانية القادرة على قيادة دفَّة العالم هي تلك المجتمعات القادرة على إنتاج العلم والمعرفة، أما المجتمعات التي لا تشارك بفعالية في إنتاج العلم والمعرفة فهي مجتمعات غير قادرة من الناحية الفعلية على التأثير النوعي في مسيرة العالم.

والعرب اليوم إذا أرادوا قيادة دفَّة العالم الإسلامي فعليهم الاهتمام بصناعة العلم وتبيئة المعرفة القادرة على المشاركة والتفاعل مع قضايا واحتياجات العالم، ودون ذلك لن يتمكّن العرب من القيادة والريادة لعالم الإسلام المعاصر.

وخلاصة القول: إن الأمة القادرة اليوم على قيادة دفَّة العالم الإسلامي وصناعة مستقبله، هي الأمة المتطوّرة في إدارة تعدّديتها وتنوُّعها الثقافي والاجتماعي، والقادرة على إنتاج العلم والمعرفة، والمشاركة من موقع القدرة الفعلية في تقديم العلوم والمعارف للعالم، كما أنها الأمة التي لا تُحارب التجديد ولا تقف موقفًا سلبيًّا من محاولات التطوير ومشروعات الإصلاح.





# كيف صنع الإسلام العالم الحديث؟

## السؤال اللغز ومسؤولية المثقف المسلم

مراد غريبي*

**الكتاب**: كيف صنع الإسلام العالم الحديث؟

**الكاتب**: مارك غراهام.

**ترجمة**: عدنان خالد عبدالله.

**الناشر**: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث.

إصدار يبدو من عنوانه أنه إرهاصة جديدة من إرهاصات نظرة الآخر للإسلام والمسلمين كموضوع عام وهوية دينية تاريخية متفاعلة مع الإنسانية منذ ميلاده حتى الزمن الجديد، زمن انفجار الهويات وصراع الحضارات ونهاية التاريخ، لكن كتاب «كيف صنع الإسلام العالم الحديث؟ (How Islam CreatedThe Modern Word) لمؤلفه مارك غراهام الصادر باللغة العربية عن هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة) في طبعته الأولى سنة ٢٠١٠، هو قراءة مغايرة لعنوان الإسلام كدين وحضارة لا تزال بصماتها راسخة في الأذهان في تفاصيل حركة الحياة الإنسانية.

* كاتب وباحث من الجزائر.

كتاب خطّت فصوله حسب المؤلف انطلاقًا من مبدأ تربوي تعلَّمه عن والديه منذ نعومة أظافره كما أشار إليه في إهدائه: «علماني محبة الحقيقة وفضيلة الاحتفاظ بذهن متفتح». هكذا اختصر الكاتب رحلته البحثية والاستكشافية في تاريخ الإسلام العلمي بشتى أبعاده وآفاقه ومستوياته، على أنها ثمرة تربية خاصة بحب الحقيقة وفي رحاب ثقافة الانفتاح والاستطلاع الثقافي، التي أخذته لشوارع قرطبة بإسبانيا إلى ما هنالك من مقدمات. وتوطئة البروفسور أكبر أحمد[1] التي ينتهي فيها إلى أن هذا الكتاب بعد أحداث ١١ من سبتمبر ينبغي أن يكون كتابًا إجباريًّا.

وتمهيد المؤلف الذي يضع الدافع الرئيس لتأليف هذا الكتاب أمام القارئ، والمتمثل في كون قصة الإسلام هي القصة المنسية عن عمد، والمحنطة بقاياها في المجلات العلمية المتخصصة، هذه قصة ديانة مظلومة عند الكثيرين في الغرب، قصة تراث غني من المعرفة لم يُحفظ، قصة كيف صنع الإسلام العالم الحديث؟

في هذه القراءة المقتضبة لكتاب أقل ما يقال عنه: إنه إبداع أدبي من خارج الدائرة الإسلامية بالضفة الأخرى ما يعرف بعالم الحداثة أو العالم الحديث، لا يمكن أن نغفل عن ومضات الإنصاف ودلالات قيمة المعرفة، والاعتراف في بناء جسور التعارف الحضاري والثقافي بين بني البشر.

هذا الكتاب سلَّط الضوء على العديد من المحطات في تاريخ الإسلام والمسلمين بل كشف عن عدة حقائق واعترافات كبار رجالات الغرب الحديث والمعاصر بالدور الحضاري الثقافي للإسلام دين المعرفة والحضارة والتسامح والسلام، حيث نلحظ الحبكة الروائية للمؤلف، والقدرة على توظيف المعلومات والربط بين محطات التطور المعرفي للمسلمين، ومرد ذلك إلى تخصص المؤلف في الأدب والرواية التاريخية.

ولعل مقدمة مترجم الكتاب للعربية الدكتور عدنان خالد عبدالله من جامعة الشارقة، تُنبِّه للعديد من الملاحظات التي تتبادر لذهن القارئ العربي، وأهمها أن الشمول وغزارة الروايات والأحكام تندرج ضمن فكرة وحيدة أنه كتاب موجه للغرب الجاهل أو المتجاهل لفضل الحضارة الإسلامية، حيث يهدف مارك جراهام لتسليط الضوء -بكل ما تسنَّى له من مصادر ومعلومات- على حقيقة أن كل منجزات الغرب العقلية والفلسفية والعلمية إنما بدأت من عالم الإسلام!!

للوهلة الأولى القارئ المسلم المهتم بثنائيات الإسلام (العقلانية - الحضارة - الآخر

(١) أستاذ بالجامعة الأمريكية بواشنطن، كرسي ابن خلدون للدراسات الإسلامية وأستاذ العلاقات الدولية.

-الحوار -التعارف- الحداثة...) وما هنالك من عناوين تغني الدور الإسلامي في الحضارة الإنسانية، يدفعه العنوان بقوة نحو التفكير بالدراسات الاستشراقية بكل تياراتها اليمينية واليسارية المتطرفة والمعتدلة التي حاولت ولا تزال تحاول صناعة صور نمطية محددة وفق أجندات سياسية تاريخية معينة، كل همّها النيل من هذا النور الذي يزداد إشعاعًا على الرغم من كل الانهيارات التي عرفها ويعرفها على جميع الأصعدة وعبر التاريخ الحديث والمعاصر.

كما أنه يستثير الذاكرة الثقافية للمسلم المثقف بكتابات نقّاد الفكر الاستشراقي أمثال الدكتور إدوارد سعيد، ويزيد من نباهة المثقف المسلم بأن تاريخ الإسلام إلى زمننا المعاصر سوى محطات لا بد من مراجعتها وتمحيصها لاستنهاض الوعي الجديد بالدور الحضاري للمسلمين في الراهن الإنساني، لهذا ولعدة أسباب وأفكار قد يقف عندها وعليها القارئ المسلم.

هذا الكتاب مهم في راهننا الإسلامي لرفد الخطاب الإسلامي الجديد في ظل العنصريات المتلاطمة على عنوان الإسلام من الداخل والخارج، على سبيل المثال لا الحصر فالقول بالعقلانية الإسلامية لا يرفضها فقط بعض الغربيين فحتى ضمن جغرافية الإسلام الفكرية والثقافية هناك من يرفض مقالات الفلسفة والعقل والعرفان والتصوف والعلوم والفن وما هنالك من عناوين يصعب بل ليس بالإمكان لثقافة التعصب أن تقبل ولو فكريًا ارتباطها بالإسلام دين العلم والمحبة والتسامح والإنسانية باقتدار...

باختصار بطاقة هذا الكتاب المهم في مشروع مستقبل الإسلام الحضاري، تتحدد في عشرة فصول تتوزع بين الدين والسياسة والحرب والحداثة والإرهاب، تتباين في بيت القصيد، دون أن نغفل بعض المؤثرات التاريخية في الرواية، ناهيك عن الخلفية الثقافية التي لا تنعدم تمامًا؛ كونها تتراوح بين رياح الثقافات المتصارعة سواء في التاريخ الإسلامي الجواني أو ما يعرف بالحروب الصليبية، فعبور المؤلف بين مربعات صدر الاسلام الأول وما بعد الخلافة الراشدة وصولًا إلى ما يراه العديد من المؤرخين والمستشرقين على أنه ميلاد إمبراطورية الإسلام، دون الوقوف على التفاصيل التي تسكنها شياطين الإسقاط والتسقيط للنقاء الإسلامي، يجعل العديد من الفصول ملغمة وبحاجة لحذر ثقافي رصين.

طبعًا الاستنتاجات العامة في الفصول على الرغم من كونها تحسب للإسلام لكنها تبقى محل نظر وتدقيق، فمثلًا عنوان الفصل السابع: «سلاح الإسلام السري» هو تصوير منهجي لرؤى استشراقية معينة، صعب بل من الخطورة تقبُّله في سياق الاسترخاء الفكري مع الكتاب.

دون أن أنسى ملاحظة مركزية حول سياقات النصوص التاريخية وتوظيفها في رسم لوحات أدبية عن تراث الإسلام وعلاقته بالعالم الحديث وإدراج الصور التوضيحية كمبسط ثقافي.

ثم إن مطارحات الكاتب حول الفلسفة اليونانية والأعمال الفلسفية والفكر العلمي والأدبي للمسلمين وربط ذلك كله بتضاريس التاريخ السياسي للمسلمين وتفاعلات المسلمين مع الآخر، وما هنالك من صيغ روائية تبعث على ضرورة الفصل بين الذاتية والموضوعية في مشوار القراءة حتى لا تهضم فكرة أبناء إبراهيم وتمرر ضمن إطار التسامح الديني الذي غالبًا ما يوظف حسب المصالح السياسية عبر تاريخ الإسلام والآخر كله، فمن الكوميديا الإلهية لدانتي واقتباساته المفبركة وفق الإتقان الأدبي الاستشراقي، وصولًا للعمارة القوطية في بناء بيزا تتراكم مؤثرات التاريخ والسياسة والتجارة والفن في رسم معالم التفاعل بين الإسلام والآخر في الغرب والشرق، حيث يقفز المؤلف نحو مسألة «ما وراء مشكلة التدهور الإسلامي؟» فيؤشر للصراعات الفكرية والطائفية والإثنية دون أن يستبعد المؤامرة المتمثلة في الاستشراق...

لعل الفكرة العامة التي يمكن استخلاصها حول هذا الكتاب أنه خليط أفكار وآراء ونصوص ومقاربات ومقابلات ومشاكل ومحاولات توفيق وتهذيب لتاريخ ما يعرف بالشراكة الدينية والثقافية تحت غطاء التسامح والحوار والتواصل الدينية، وعبر لغة الرواية التاريخية والذاكرة المتراكمة.

هذا الكتاب جدير بالقراءة فعلًا، ليست دعوة إعجاب وانبهار أمام أفكاره وفصوله الصداحة بالدفاع عن حق الإسلام الثقافي لدى الغرب، ولكن هي دعوة لأهل الثقافة الإسلامية من طنجة إلى جاكرتا (أفرادًا ومؤسسات) إلى النباهة والفطنة واللياقة المعرفية أمام العصر الجديد للأدب الروائي التاريخي في الغرب، وخاصة ذلك المشتغل على الإسلام ومواضيعه.

صحيح أنه جميل أن ينصف الإسلام من قبل كُتَّاب وأدباء وعلماء العالم الحديث في الغرب والشرق لكن الأجمل أن نلاحق هذا الإنتاج الثقافي عن الإسلام ليس بالترجمة فقط والإشهار الأعور، بل بالنقد والتمحيص والتحقيق والتعريف لكل ما ينتج حول ديننا الإسلامي من تعريفات وترجمات لنصوصه وتراثه، لأنه ببساطة تراث الإسلام المعرفي والعلمي هو هويتنا الثقافية المتراكمة، وبيتنا العظيم المهيب رغم الأغطية المنشورة عليه والأغبرة المشوهة لحقائقه، نحن أحق برفع الغطاء ونفض الغبار ليس عن السلاح السري

المفتعل للإسلام، وإنما عن الحقيقة الحضارية للإسلام دين الإنسانية والمحبة والتعارف كما حددتها آيات القرآن الكريم وأنوار الرحمة المحمدية المهداة...

هذا الكتاب في شتى تموجاته السردية وإسقاطاته الفكرية ومقارباته التاريخية يبعث برسالة أخرى تتعلق بكل مسلم مثقف شاهد على شروط النهضة الحضارية الجديدة للمسلمين أو بتعبير آخر مستقبل الإسلام في العالم المعاصر، ألا وهي ضرورة القراءات المعمقة والمستمرة ليس على منوال القراءات الإضافية التي ختم بها المؤلف كتابه، ولكن اشتغال معرفي متطور حول الإسلام ناظرًا ومنظورًا إليه من أجل تجاوز مأزق الإسلام-فوبيا من الداخل وفق خطاب وواقع ثقافي إسلامي متوازن.

أما بعد.. كان في وسعي التعبير بإسهاب عن تفاصيل فصول الكتاب وعرض أفكاره بالاسترجاع الإشهاري لكن قراءة الكتاب لا بد أن تكون انطلاقًا من أساسها المنهجي الذي أشار إليه الكاتب في إهدائه لوالديه بخصوص محبة الحقيقة والاحتفاظ بالذهن المتفتح، بل أقول: إن كل فكرة تلقى الإعجاب منا لأنها تمدح هوياتنا يجب أن تولد فينا روح الدبلوماسية المعرفية.

بل كلما كان الكتاب أكثر إثارة كانت القراءة أكثر حيطة، حيث نقرأ من أجل خلق آفاق جديدة من الوعي للذات والآخر. بكلمة: هنا تقع مسؤولية المثقف المسلم على واجهة المستقبل.





# إشكالية المواطنة بين الواقع والتحديات

## بيروت في ١٠ كانون الأول – ديسمبر ٢٠١٥م

محمد تهامي دكير

«إن المواطنة هي الوسيلة الأمثل لحفظ الأديان والمذاهب والأحزاب..».

السيد علي فضل الله

في إطار التأكيد على منظومة القيم المشتركة بين الأديان، والسعي إلى تهيئة مساحات التعاون المشترك والعمل الجماعي الهادف إلى إعداد البرامج والمبادرات، ومن بينها ضرورة التعريف بالمواطنة الحقيقية المتمثلة بالسلوك الحضاري والاجتماعي، وضرورة الجمع الأخلاقي بين أطياف المجتمع اللبناني.

نظّم ملتقى الأديان والثقافات للتنمية والحوار في بيروت، مؤتمرًا دوليًّا بعنوان: إشكالية المواطنة بين الواقع والتحديات، وذلك في ١٠ كانون الأول ٢٠١٥م.

شارك في المؤتمر حوالي ٣٠٠ شخصية حزبية وسياسية ودبلوماسية

وتربوية وفكرية واجتماعية وممثلون لمؤسسات المجتمع المدني.

تخلَّلت المؤتمر أربع جلسات، تمحورت حول إشكاليات المواطنة بين الدين والعلمانية، المواطنة من الناحية القانونية، المواطنة والمجتمع والتربية، وجلسة ختامية تضمَّنت خلاصات واستنتاجات.

فيما يلي قراءة في عدد من الأوراق المقدمة في هذا المؤتمر..

## □ الجلسة الافتتاحية

انطلقت أعمال المؤتمر بكلمة للعلامة السيد علي فضل الله، أكَّد في بدايتها أهمية المواطنة لكونها ضرورة ملحّة في هذه المرحلة العصيبة التي تعيشها أمّتنا، حيث يتنامى الانقسام بكلّ تلاوينه، والذي بات يهدّد نسيج المجتمع والأوطان، حتى أصبح الحديث عن التقسيم ظاهرًا في العلن بعدما كان قائمًا في السر.

وأضاف: إنّ المواطنة هي الوسيلة الأمثل لحفظ الأديان والمذاهب والأحزاب وكلّ الفئات؛ فهي صمام الأمان من كلّ الفتن الّتي تعصف بواقعنا وتكاد تودي به... فلا يمكن لمن يرى إنسانيّته مقهورة وحقوقه مهضومة، أو يرى نفسه من الدّرجة الثّانية، فيما شريكه في الوطن في الدّرجة الأولى يتنعّم بامتيازات، أن يقبل ويرضخ ولا يبالي، بل إنّه سيتوتّر وسينفعل ويثور ويستجدي من يمدّ له يد المساعدة، وغالبًا لا تكون مساعدة الغير له لسواد عيونه، بل تكون توطئة لقدم له، وعندها لن تبقى هناك وحدة إسلاميَّة، ولا وحدة وطنيّة، ولا تلاقي أديان.

إنَّ الغبن اللاحق بأيّ طائفة أو مذهب أو موقع سياسيّ -كما يقول السيد فضل الله- هو مشروع فتنة أو حرب، عاجلًا أم آجلًا، وهو مشروع تهجير من الأوطان. فالذين يهاجرون إلى أوروبا، ولأجل ذلك يتعرّضون هم وعوائلهم وأطفالهم للخطر، إنّما يهاجرون لأنّهم شعروا بأنَّ أوطانهم لم تعد تُلبِّي احتياجاتهم، ولم تعد تشعرهم بإنسانيتهم، فغادوروها دون نية العودة إليها. لقد ربط عليّ عليه السلام، وفي أكثر من حديث، بين الوطن والإنسانيّة، فاعتبر أنّه لا يمكن أن يُطلب من إنسان أن يحبّ وطنه، وأن يضحّي لأجله، وألَّا يبيعه، ما لم يحفظ له الوطن إنسانيته ولم يشعره بكيانه، إلَّا إذا كان قديسًا أو ملاكًا.. فقال عليه السلام: «الغنى في الغربة وطن، والفقر في الوطن غربة.. ليس في الغربة عار، إنما العار في الوطن الافتقار»... وقال عليه السلام: «ليس بلد أحقّ بك من بلد، خير البلاد ما حملك». وقال عليه السلام: «لا خير في الوطن إلَّا مع الأمن والسرور». لذلك، نحن هنا نؤكّد هذه القيمة لنتدارسها

ونزيل كلّ التساؤلات التي تطرح حولها.

وأضاف: لقد كنا ولا نزال نريد للبنان أن يقدّم أنموذجًا يُحتذى في إحساس الإنسان بإنسانيته، ما دام هذا البلد ولد من رحم الأديان والقيم، وسنبقى نصرّ على أن يكون لبنان هو مهبط هذه القيم ومنطلقها إلى العالم، وإلا فلنكفّ عن الحديث عن الأديان، ولنتحدّث عن العشائر الَّتي تسمّى باسم الأديان. من موقع حقوق الإنسان في هذا الوطن إننا نريد للبنان، وكما نريد للمنطقة، بناء دولة الإنسان، ولو كان ذلك من باب الاعتراف بالطوائف والمذاهب. وهذا لا يتم إلَّا إذا جرَّدنا الطوائف والمذاهب من عصبياتها، وأدخلنا إليها روح الدين.. دين القيم والإنسانية والتسامح.

إنّ الطائفية بمعناها الموجود هي عشائرية مقنّعة بقناع الدين وبغطائه، وهي أبعد ما تكون عن الدين والإيمان. إنّ الطائفية تستغلّ الدّين وتستثمره وتشوّهه، بحيث معها يبدو الدين عامل كراهية وحقد وانقسام، وهذا طعن في الدين. وأخيرًا دعا السيد فضل الله إلى اعتبار المواطنة خيارًا للنظام والمواطن معًا.

وبناء دولة المواطنة لمواجهة دولة العصبيات الطائفية، وبناء دولة الشفافية والقانون في مواجهة دولة الفساد، ودولة القانون في مواجهة دولة المحسوبيات، دولة العدالة في مواجهة الاستئثار، دولة التّخطيط في مقابل دولة الارتجال، الدولة الموحدة القويّة في مقابل الدولة المتشظية بتشظي طوائفها والضّعيفة بانقسام شعبها.

تحدَّث في هذه الجلسة كذلك الأستاذ نعمة فرام، الرئيس السابق لجمعية الصناعيين، فرأى انّ كلّ ما يُصيبنا اليوم هو نتيجة خلل بنيوي، مؤكدًا أن في الدخول إلى عالم المواطنة نموًّا طبيعيًّا ترقى له المجتمعات من خلال وعيها وتجاربها، داعيًا إلى وجود عقد وطني يحمي الجميع.

أما المهندس أمين محمد الدّاعوق، رئيس جمعية المقاصد في بيروت، فقد طالب المسؤولين السياسيين أن يكونوا مواطنين صالحين، وأن يوفّروا الأجواء للناس ليكونوا كذلك.

وفي نظره المطلوب هو تربية المواطن على المواطنية، وأن يتساوى المواطن مع أخيه لا على أساس المذهب أو الدين أو المعتقد، بل على أساس المواطنة.

فيما أشار القاضي عباس الحلبي إلى أن الخوف ما كان ليستعر في لبنان لو بقيت الدولة قوية بدستورها ومؤسساتها الدستورية وجيشها، وكانت قادرة على إعطاء الاطمئنان لجميع اللبنانيين، لكن ضعف الدولة بجميع أجهزتها شكَّل فرصة للطوائف للاستقواء عليها

فحدثت الفوضى. وأخيرًا أكد القاضي الحلبي أنّ مستقبل هذه المنطقة هو في دولها الموحدة القائمة ليس على أساس ديني بل بالسعي لتحقيق الدولة المدنية التي تقر بالأديان وتحترمها.

من جهته، أشار الدكتور طيب تيزيني إلى أنَّ فكرة المواطنة إنما هي إنتاج بشريّ بامتياز، وأنها نشأت حينما بدأ الكائن التاريخي يفصح عن نفسه.

وأضاف: تصبح المواطنة هنا حالة غير مستحيلة، إنها شأن البشر، كيف تربّوا، كيف عاشوا، ما هي مصالحهم.

انطلقت أعمال المؤتمر بتقديم مجموعة من الأوراق والكلمات في جلسات تخللتها نقاشات ومداخلات، فيما يلي قراءة في عدد من الأوراق المقدمة.

- **«المواطنة وإشكالاتها التطبيقية: مع مشروع للخروج من الأزمة المزمنة»**، هو عنوان الورقة التي قدمها د. عصام نعمان، في البداية عرَّف الباحث المواطنة بأنها مصطلحٌ حديث مشتقٌّ من المواطن. فهي، إذًا، رابطةٌ انتماء المواطن، اجتماعيًّا وسياسيًّا، إلى وطنٍ، ووجود علاقات قانونية وسياسية مع دولة قائمة في وطن. بعد ذلك بدأ بالحديث عن الوطن والمواطنة في التراث، كما تحدث عن لبنان الوطن في التاريخ، وواقع التلازم بين كيانه ونظامه، وسبب غياب مفاهيم الوطن والمواطن والمواطنة في الدستور، وبناء الدولة بما هو شرط لبناء المواطن والمواطنة. وفي ضوء توضيح هذه المسائل تقدم الباحث بمشروع للخروج من أزمة لبنان المزمنة.

بالنسبة للوطن والمواطنة في التراث، فالوطن في لسان العرب هو «المنزلُ تقيم به، وهو مَوطِنُ الإنسان ومحله... يقال: أَوْطَن فلانٌ أرضَ كذا وكذا أي اتّخذها محلًّا ومسكنًا يقيم فيه. أوطَنْتُ الأرض ووَطّنْتُها توطِينًا واستوْطَنْتُها أي اتّخذتها وَطَنًا».

الوطنُ إذًا، هو المحل والمسكن. لم يأتِ ذكر هذه المفردة مقرونًا بسلطة أو بدولة.. والحالة هذه، أن لا ذكر لمفردة المواطنة في لسان العرب كونها مفهومًا حديثًا اقترن بنشأة الدولة الحديثة. وعليه ينهض سؤال: هل من ذكر للبنان في التاريخ؟

يرى الباحث أن التاريخ القديم والوسيط يخلو من أي ظاهرة لكيان لبناني واحد، متميز وشامل الرقعة الجغرافية نفسها لإقليم «دولة لبنان الكبير» التي أعلنت فرنسا قيامها سنة ١٩٢٠. بمعنى أن هذه الرقعة الجغرافية لم تحتضن في الغالب مجتمعًا واحدًا له حياة مشتركة، يمارسها في مؤسسات مشتركة، ويتطلع إلى مصير مشترك في مواجهة تحديات مشتركة. ولغياب الكيان السياسي الواحد عن الجغرافيا اللبنانية -في نظر الباحث- أسباب عدة، أبرزها تميّز تركيبة لبنان السكانية بظاهرة تعدد الأديان والطوائف والمذاهب؛ لأن في

الأصل، كان النظام السياسي اللبناني ثمرة تزاوج عوامل ثلاثة: النظام الملي العثماني، والنظام الإقطاعي الفرنجي (الصليبي)، والجغرافيا اللبنانية التي احتضنت طوائف وجماعات تأثّرت بأحد هذين النظامين أو بكليهما.

ويضيف: لعل تجذّر الطائفية كعصبية وخاصية ثابتة في كيانات فئوية متمايزة يفسر، جزئيًّا، سبب اختيار دول أوروبا الاستعمارية للبنان نظام المتصرفية، ذلك أن نظام الإمارة كان في الواقع نوعًا من الاتحاد الكونفدرالي يجمع كيانات طائفية وإقطاعية ذات حكم ذاتي يتربع على قمته أمير.

وعندما جاء الفرنسيون مستعمرين تحت راية الانتداب، لم يتغيَّر شيء في طبيعة العلاقة بين الكيان والنظام. فقد عزَّز الفرنسيون النظام القائم بمرتكزاته الأساسية، بل سعوا إلى تكريس مضمونه الطوائفي الكونفدرالي باعتماد الطائفية في التوظيف (المادة ٩٥ من الدستور) وفي انتخابات المجالس النيابية، واعتمادها في توزيع مناصب السلطات العليا، وفي تكريس الانفصال التام بين رعايا الجمهورية بإقرار نظم مختلفة لأحوالهم الشخصية (المادة ٩ من الدستور)، وبالسعي إلى ضمان فوز الإقطاعيين وأتباعهم في الانتخابات العامة وبتنظيم خاص للدوائر الانتخابية وقمع لا هوادة فيه للحركات الوطنية والأحزاب العلمانية.

وقد طرح الباحث سؤالًا مهمًّا ومفتاحيًّا، ففي وطن هذه حاله، هل ثمة فرصة لنشوء مُواطن وتكوين مواطنة؟

لقد غاب الوطن والمواطن والمواطنة في الدستور -كما يقول الباحث-، وإذ غاب الوطن وحضر الكيان متلازمًا مع النظام، كان من الطبيعي أن تغيب الدولة قبل الوطن في الواقع كما في النصوص. فالدولة هي التي تنشئ الوطن وليس العكس. تقوم الدولة فيقوم معها أو بعدها الوطن ويترسّخ في الوجدان كما على الأرض وفي النصوص. ربما لهذا السبب غاب ذكر الوطن أو كاد في أحكام الدستور، فقد ورد ذكره ثلاث مرات فقط. وعدم رسوخ مفهوم الوطن أدَّى إلى غياب مفهوم المواطن. فالدستور خالٍ تمامًا من ذكر المواطن.

من هنا يؤكد الباحث أن أزمة لبنان مردّها -في الدرجة الأولى- إلى غياب الدولة. لا دولة عندنا بل مجرَّد نظام هو عبارة عن آلية لتقاسم السلطة والمصالح والمغانم بين أركان شبكة سياسية قابضة قوامها متزعمون في طوائف ورجال أعمال وبيوت أموال، ومتنفذون في أجهزة أمنٍ واستخبارات.

وهكذا بات اللبنانيون أمام حقيقة عارية هي أن النظام القائم والشبكة السياسية

القابضة أصبحا يشكّلان خطرًا على الكيان، وأن السبيل الوحيد لتفادي الانهيار هو في التوافق على تسوية تاريخية يتأتّى عنها تجديد القيادات السياسية لتمكين قوى شابة ونهضوية من إعادة تأسيس لبنان دولة ووطنًا.

والمخرج الوحيد من هذه الأزمة المزمنة -في نظره- هو في بناء الدولة المدنية الديمقراطية على أساس حكم القانون والمشاركة والعدالة والتنمية.

باعتماد الدولة المدنية الديمقراطية والجدّية في بنائها يتعمّق الولاء الوطني، ويتوضَّح دور المواطن، وتتعزَّز رابطة المواطنة، وتتوسَّع قاعدة القوى الوطنية النهضوية، ويصبح بإمكانها الانتظام في جبهةٍ عريضة بصيغةِ مؤتمر وطني دائم للإصلاح الديمقراطي ومواجهة إسرائيل والإرهاب التكفيري.

ففي إطار الإعداد للمؤتمر، يجب -يقول الباحث- إيلاء وثيقة البرنامج المرحلي عناية بالغة لتأتي، في مبناها ومعناها، مَعْلَمًا بارزًا من معالم تطور لبنان الحضاري، وعنوانًا ساطعًا لافتراقه عن زمن الطائفية والاستبداد والفساد، وولوجه عصر الديمقراطية والتنمية والتقدُّم والإبداع.

على أن تتضمن الوثيقة مواقف متقدمة من قضايا بارزة مثل:

- اعتبار الدولة المدنية الديمقراطية القادرة والعادلة جوهر الحضور اللبناني المعاصر ورسالته إلى عالم العرب.
- اعتبار التعددية خصوصية لبنانية وعربية تغتني بالديمقراطية، وتتغذى بالعروبة الحضارية، وتحتمي بالحريات العامة وحقوق الإنسان.
- بناء مفهوم المواطنة بتجاوز الطائفية تدريجًا في الدولة والمجتمع من خلال خطط مرحلية تتناول ميادين السياسة، والتعليم، والتربية على المواطنة، والثقافة، وأنشطة المجتمع المدني، ومساواة المواطنين أمام القانون، وسنّ قانون للحماية من التمييز الطائفي.
- كفالة حريـة العقائد الدينية أمام القانون، فيكون للجميع الحق في أن يعلنوا عن عقيدتهم الدينية، منفردين أو مجتمعين، وأن يمارسوا شعائرها بطريقة علنية شرط عدم الإخلال بالنظام العام، وتكريس حياد الدولة بين المؤسسات الدينية...

ولمناقشة محور «المواطنة بين الدّين والعلمانية» قدَّم الدكتور أحمد موصللي ورقة بعنوان:

- «**أزمة المواطنة في الخطاب الإسلامي المعاصر**»، في البداية استعرض الباحث

مواقف عدد من الفقهاء القدامى من السلطة وطبيعة العلاقة بين المواطن والحاكم، ففي نظره فقد وعى الفقهاء المسلمون في عصور الإسلام الأولى والوسيطة لطبيعة السلطة السياسية وقدرتها على التأثير في إنشاء منظومات فكرية سياسية، وفي تكييف الممارسات السياسية. فقد اعتبر الإمام الغزالي، المفكر والفقيه والصوفي، أن القوة -في كل مظاهرها المادية والاقتصادية والمعنوية- هي جزءٌ مهم لفهمنا لطبيعة دور الدولة، لكنه يرفض تحديدًا أن تكون للغلبة السياسية القهرية أي مشروعية في تحيدها أو خرقها للمثل العليا، وفي مقدمتها العدل والحقوق، والحريات، والمساواة، والتكافل الاجتماعي والسياسي وفضائل عامة أخرى. وبالتالي لا يجوز إخضاع الإنسان للقوة المادية التعسفية. إذًا، إن القوة التي توظّفها الدولة يجب أن توجّه إلى حماية الدولة والمجتمع في الداخل والخارج؛ لذلك فالمشروعية بالنسبة له ترتبط بالاختيار الحر للجماعة وبموافقتها، وليس بخيار النخبة فقط.

أما الفقيه السياسي الماوردي فإنه يرى أن القوة القهرية ضرورة لوحدة الأمة، وخاصة عند تفاقم التصارع بين الفئات ذات المصالح الضيقة والخاصة. إلّا أنه يؤكد أيضًا أن من واجبات الدولة حماية حقوق الجميع، مسلمين وغير مسلمين، وكذلك نشر العدالة. ومن الناحية النظرية فإن المنظرين السياسيين من قدامى الفقهاء متفقون على وجوب أن تؤسس الدولة السياسية على نظام شوري صحيح؛ أو بلغة حديثة حكومة من الشعب تقوم على شكل ديمقراطي (شورى). فالمنظومة السياسية القائمة على الشورى تنص على المساواة، وحقوق الأفراد، وتقيد وظيفة الدولة بخدمتها لمصالح الجماعة. كما تنص هذه المنظومة على مسؤولية الحكم أمام الله، والجماعة، وأحكام الشريعة.

وبالنسبة للدكتور الموصللي فإن النموذج السياسي الذي قدَّمه معظم الفقهاء من أجل التنظير لدور مؤسسة الحكم هو نموذج دولة الرسول التي وحَّدت إطار الأسس النظرية السياسية، من شورى وإجماع وعقد وبيعة، وحرية المعتقد والأفراد. إذ إنّ النبي ﷺ أسس، بصفته القائد والحاكم والقاضي، المجتمع السياسي الأول. فقد حدَّد في الصحيفة أركان المجتمع التعددي، المتعدد بأديانه وقبائله وفئاته. فالصحيفة، دستور الدولة الإسلامية الأولى، تؤكد على تنوُّع المجتمع وتعدُّد فئاته توحّده كدولة سياسية بقيادة الرسول ﷺ الذي يرسم سياسات الحرب والسلام ويعقد المعاهدات والاتفاقيات، اعترافه بحرية المعتقد والممارسة للمجتمعات الدينية المختلفة.

لكن للأسف -يقول د. الموصللي- انتصرت التقاليد الإمبراطورية في فرض أفكارها وسلوكياتها. عندما وُصف الخلفاء الأمويون والعباسوين بخلفاء الله وأُخذت البيعة في أغلب الأحيان، بالقوة القهرية.

أما في العصر الحديث فالحركات الإسلامية والإصلاحية تحاول تقليد أو استلهام هذا النموذج النبوي.. من هذا المنطلق أصبحت الحاكمية مفهوم عقائدي تنظيمي للحكم تُمثّل في محاولة الإخوان الدخول في بنية الدولة والانفتاح على المجتمع. بمعنى آخر- أصبحت الحاكمية مفهوم استيعابي ديني أخلاقي يسمح بتعددية فكرية واجتماعية وسياسية. كما أن تأكيد البنا على أهمية تأسيس الأيديولوجيا السياسية على مفهوم عقائدي إسلامي لم يمنع أو يُقصي التأويلات والتفسيرات الفردية والجماعية الاجتماعية والسياسية للمبادئ السياسية الإسلامية طبقًا لحاجات المجتمع الحديث وتطلعاته وقناعاته.

إذًا، تؤسس الإسلامية المعتدلة، وعبر القبول النظري للتأويلات والتفسيرات الاستيعابية والديمقراطية والتعددية السياسية، لميل مستقبلي عند الإسلاميين اليوم للتعددية السياسية وللديمقراطية، مع أنها ترتبط في نهاية المطاف بمبدأ التوحيد وتطبيقه العملي، أي الوحدة. فالتعددية الحزبية وكذلك الأنظمة السياسية تُبنى على الاختلافات الحقيقية في الأيديولوجيا والسياسات والبرامج. وبالتالي فإن الدولة الإسلامية لا تُقصي تعدُّد الأحزاب إلَّا تلك التي تعارض الوحدانية.

وهناك مفكرون إسلاميون آخرون يتجاوزون حتى مثل تلك المقولات. فمحمد سليم العوا، وهو مفكر إسلامي بارز، يعالج بشكل مباشر ودون مواربة مسألة التعددية والديمقراطية. فالإسلام عنده متَّهم زورًا بأنه معارض للمجتمع التعددي وللمواطنة الحقة.

ويقدّم د. العوا الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها النبي محمد ﷺ دليلًا على عدم مصداقية ادِّعاء وجود علاقة بين الاستبداد والحكم في الاسلام.

أما المفكر السوداني الترابي فإن المرجعية السياسية العليا عنده هي للمجتمعات، التي تبرم عقدًا بينها وبين الحكم الذي تختاره لتنظيم شؤونها. كما ويشترط الترابي الحرية الشاملة كحق أصلي ومبدأ أساسي في حياة المسلمين، لذلك يرفض -على سبيل المثال- أيَّ حق للدولة في فرض مذهب فقهي معين أو رأي محدّد على الجماعة؛ لأن مثل هذا الفرض يشكّل تدخُّلًا غير مشروع للدولة في حياة المجتمع وانتهاكًا لمبدأ الشورى.

وتتشابه آراء راشد الغنوشي، مؤسس حزب النهضة في تونس، مع آراء حسن الترابي؛ حيث يحرص الغنوشي على ضرورة المحافظة على الحريات العامة والخاصة، وكذلك على حقوق الإنسان؛ لأن هذه الحقوق والحريات تنصُّ عليها التعاليم القرآنية وتوثِّقها المعاهدات الدولية.

إذ إن هذه الحقوق والحريات لا تُناقض جوهر الإسلام وترتبط أساسًا بحريات التعبير والاجتماع، وكذلك حقوق المشاركة السياسية والاستقلال. كما أنها ترتبط بنبذ العنف ورفض قمع الرأي الحر. ومثل هذه الحقوق والحريات تشكّل عند الغنوشي مركز التعايش بين المسلمين والحوار البناء بين المجتمع والدولـة...

وبقبوله لحرية التجمع يتقبَّل الغنوشي لقيام الأحزاب الإسلامية وغير الإسلامية وحتى الحزب الشيوعي. كما أنه يمكن لمجموعة من المواطنين أن ترتئي أنه من الأفضل قيام أحزاب غير دينية من أجل الصالح العام. وهذا لا يُفضي بالضرورة إلى مخالفة الشرع؛ إذ إن التعددية، وحتى في قضايا الإيمان، يُشرِّعها الدين. وهناك مفكرون آخرون يتخطون مثل هذه المقولات ويؤمنون بالضرورة المطلقة للديموقراطية والتعددية.

وهكذا، فإن الرؤية التي وضعها مفكرو القرون الوسطى -كما يقول د. الموصللي- التي استُمدت منها الحقوق في المجتمعات الإسلامية قد لا تكون مناسبة اليوم، خاصة وأن السياقات المادية والمعنوية للحقوق قد تغيَّرت ليس فقط في المجتمعات الإسلامية بل في العالم كله وفي كل الأديان والثقافات؛ وبالتالي فإن حقوق اليوم يجب أن تعكس حقائق اليوم.

وتأكيدًا على هذه الفكرة فقد تحدَّث الباحث مطوَّلًا عن موضوع أهل الذمة والجزية وحقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية، واستعرض مجمل آراء الفقهاء والمفكرين المعاصرين في ذلك.. الذين اعتبروا أنه من واجب الدولة الإسلامية حماية أهل الذمة في الداخل والخارج لارتباطهم بعقد الذمة، مما جعلهم جزءًا من الدولة، وبالتالي كانت لهم حرية التعبير والحركة.

كما ناقش الباحث الموصللي المفاهيم الإسلامية الحديثة للمواطنة في الدولة الإسلامية، متتبعًا التطورات النظرية لرؤية الإسلاميين لمفهوم المواطنة لدى البنا وفيصل المولوي والمودودي وغيرهم.

ويمكن لنا -يقول د. الموصلي- أن نستمزج آراء التيار الإسلامي الذي يُشرعن المجتمع المدني والديمقراطية من الميثاق الذي نشره ووزَّعه محمد الهاشمي الحامدي وإسلاميين آخرين. الذي يقول: إن نجاح الحركة الإسلامية بعد أن تتوصَّل إلى السلطة يتوقَّف على تأسيس النظام الديمقراطي العادل في العالم العربي.

وأخيرًا استعرض الباحث بعض آراء الرافضين لمواطنية غير المسلمين في الدولة الإسلامية، أو ما أسماهم الحركات الإسلامية الاستبعادية والمتشددة في العالم العربي.

- «**المواطنة والدين: نظرة إسلامية**»، عنوان الورقة التي قدَّمها د. خنجر حمية. في البداية أشار الباحث إلى طبيعة الإشكالية وحدودها انطلاقًا من فرضية تقوم على التباس العلاقة بين المواطنة والديني. وهو التباس ينهض بداهة حتى عند أولئك الذين لا يملكون معرفة كافية بالكيفية التي تطوَّر من خلالها مفهوم المواطنة في السياق الفكري السياسي للغرب الحديث.

وحسب الباحث فإن إعادة قراءة العلاقة تاريخيًّا بين السياسي والدين، قد تكشف لنا عن المغزى الأعمق لهذا الالتباس في مجرى الاجتماع السياسي شرقًا وغربًا، وتضع أمامنا من جديد مشكلة الهوية والتباساتها وتعدد مستوياتها وتنازع القيم التي تتشكل منها.

وبالتالي فإن فهمًا لمفهوم المواطنة في صورته الراهنة وللكيفية التي اكتمل من خلالها وتوسع ليستوعب جملة التنوعات والاختلافات الهوياتية والثقافية وتعارضات المصالح، وجملة المرجعيات الخصوصية، القيمية والثقافية، كاف -فيما يرى الباحث حمية- لتفكيك هذا الالتباس وتبسيطه بما يخدم إعادة توضيح العلاقة بين السياسي والدين في مجتمع متنوع يقوم على المشاركة والاعتراف، من غير حاجة إلى تظهير التجربة التاريخية لهذه العلاقة في مناخات ثقافية وحضارية جد متباعدة، وتقوم بمجملها على رهانات معرفية ووجودية متعارضة، وعلى تصورات ميتافيزيقية متباينة أشد التباين، تغري، ولكنها تعمق المأزق.

ثم شرع الباحث بفحص المفهوم في سياق إسلامي، واستعرض بعض المواقف منه في مغزاه وطبيعته وفي كيفية استثماره، معطوفًا على خلفية تاريخية في تجربة السلطة، وفي وعيها.

بالنسبة لبعض المستشرقين ما يوجد في الثقافة العربية هو مفردة (وطن)، و(واطن) و(توطن) وهي تعني السكن مع، وواطن ساكن، والتوطن السكن، ومعناه البسيط الساذج هو الاشتراك في سكن المكان، لكنها تخلو بدرجة كبيرة من أية مضامين أو إيحاءات كتلك التي تحملها الكلمة الإنكليزية (Citizen) التي تتحدر من أصول إغريقية لاتينية، وتعني الفرد الذي يشارك في الشؤون المدنية، أو المشاركة في مثل هذه الشؤون. وقد ذهب مفكرون عرب إلى الرأي نفسه، فذهب سمير أمين مثلًا إلى «أن المساواة القانونية لم تكن سمة من سمات الأنظمة التقليدية العربية».

ورأى محمد أركون أن مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أية محاولة لتطوير سياق المواطنة كشرط ضروري، ليس لنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على الدولة وتقييدها.

وقد يبدو أن مثل هذا الرأي -كما يقول د. حمية- يتمتع بالكثير من المصداقية إذا ما

استحضرنا عند حديثنا عن الوطن والمواطنة الدلالات التي بات يحملها في سياقات تطوّر في الثقافة الغربية الراهنة وفي الممارسة. لكن فكرة المواطن في مجتمع سياسي، الذي عليه واجبات وله حقوق تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة، فكرة عرفها الإسلام في أول أمره، ونادى بها، ورسَّخ مضمونها نظريًّا على الأقل. ونحن نقع عليها فيما لو حرَّرنا أنفسنا من الوقوع في شراك المقارنة السطحية بين المفاهيم.

فكلمة مواطن في السياق الغربي تقابلها كلمة مسلم في السياق المفهومي للاجتماع السياسي الإسلامي التقليدي. وسبب ذلك أن مثل هذا الاجتماع قامت هويته على الدين، باعتباره العنصر الجامع لكل من ينتمون إليه، ويعيشون في ظل مبادئه وقوانينه. ولقد كان المسلم يتمتع بحكم كونه كذلك بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي الذي ينتمي إليه، يدل على ذلك ما رواه البخاري: «المسلمون ذمتهم واحدة، ويسعى بهم أدناهم، فمن أحقر مسلمًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين».

وكان من السهل لاجتماع سياسي تقوم وحدته على دين جامع مهيمن أن يستوعب كذلك التعدد الناشئ من وجود جماعات دينية أقلوية عبر التعاهد أو التعاقد، كما حصل في وثيقة المدينة حينما جعل أهل الكتاب أمة مع المسلمين من دون الناس، بمنحهم حق الانتماء السياسي إلى الجماعة الأمة، التي تكفل لهم الحق في الحياة والأمن والعمل وممارسة خصوصيتهم الدينية والثقافية.

والملفت -يقول د. حمية- أن الفكر السياسي الإسلامي برمته في القرون الوسطى، منذ الماوردي وحتى انتهاء عصر الخلافة، كان اهتمامه ينصب على اقتراح الوسائل التي تكفل للسلطان بسط هيمنته ولو بالتغلُّب، وترسيخ نفوذه. وعلى التنظير للآليات التي تكفل له إبقاء جماعة متنوعة مختلفة الميول والانتماءات العرقية والمذهبية والدينية متعددة المصالح والرؤى والأهداف، مضمونة الخضوع لسلطانه، منصاعة لإرادته الجامعة المالكة لسلطة التشريع والتقنين والتدبير، وعلى توفير التبرير الديني لقمع لا هوادة فيه لكل اختلاف أو إعلان اختلاف أو تمايز أو معارضة، تخلّ بهيبته وبالوحدة الكلية الصورية التي يوفرها وجوده.

بعد ذلك انتقل الباحث لتسليط الضوء على مواقف عدد من المفكرين الإسلامين من التعدد وحقوق المواطنة في الدولة الإسلامية، فأشار إلى وجود أصوات كانت وما زالت على قناعة تامة بأن الدولة الدينية، على شكل نموذج الخلافة، هي الحل الأمثل لمأزق الاجتماع السياسي الإسلامي، وهي وحدها الصالحة لتحقيق مجتمع العدالة وتأكيد مبادئ الخير العام

استنادًا إلى مبادئ الشريعة وأحكامها.

وأكثر هؤلاء الدعاة غلوًّا هو أبو الأعلى المودودي، الذي اعتبر أن المجتمع الإسلامي يقوم على قاعدة ولاء هي الدين. ولقد عبَّر سيد قطب خير تعبير عن مثل هذه الرؤية في كتابه معالم على الطريق ١٩٦٢م، وبقي وفيًّا لها إلى آخر أيامه. وطبقًا لهذا التصور فلا يوجد مشكلة مواطنة بالنسبة لغير المسلمين في مجتمع إسلامي؛ لأن الدولة الإسلامية إنما تنشأ من قبل المسلمين ولأجلهم.

وعلى غير المسلمين إن أرادوا العيش في الدولة المسلمة أن يخضعوا لقوانينها وأن يعيشوا كأقلية محفوظة الحقوق وفق تشريعاتها، شرط الولاء لطبيعتها التي قامت عليها، وما داموا لا يشكلون لها تهديدًا لوحدتها وسلامة انتظامها. ولقد وجدت هذه الآراء صدى عند مفكرين معاصرين آخرين.

وحسب الباحث، فقد بقي تصور هؤلاء النظَّار للدولة مثاليًّا، يعبّر في العموم عن رغبة بقيت بلا تحقق في سياق تاريخي، لكن ولطبيعة الهوية الدينية نفسها وعناصرها والجدل الذي يحكم حضورها في سياق تعارضات المصالح الفردية والأهواء. كل ذلك دفع مفكرين أكثر وعيًا لمقتضيات الحداثة، ولجدل القيم والتاريخ، إلى تطوير تصورات أكثر إقناعًا وأقل جذرية، من أمثال: فهمي هويدي، طارق البشري، سليم العوا، أحمد كمال أبو المجد وآخرين.

ومهما يكن من أمر فما قدَّمته هذه الجهود من تبصُّرات، فإن الرؤى الإسلامية الحديثة فيما يخص المواطنة وحدود المشاركة السياسية للمختلفين دينيًّا في مجتمع إسلامي، لم يكن لها تأثير كبير على مجريات الأحداث، ولا على التجربة السياسية في المجتمع الإسلامي حديث التشكُّل، لأن أغلب الدول الإسلامية بقيت علمانية، تقوم في الأعم على القومية، ولم يكن الدين فيها أساسًا، في بناء خصائصها الثقافية ونظمها الأخلاقية وقيمها السياسية، بالرغم من أن حقوق المواطنة بقيت فيها منتهكة إلى حد بعيد ومنقوصة.

وفي إطار الفضاء العمومي، ولفك الاشتباك بين العام والخاص، فإن الواقع الأشمل للمواطنة -كما يقول الباحث- يستدعي التساؤل عن حيِّز الدين ضمن المفهوم الشامل المتعلق بالحياة العامة والخاصة للأفراد، ومن ثَمَّ التساؤل عن نجاعة التدبير العقلاني للاختلاف، من حيث إنه يقوم على الاعتراف بالهوية بما هي آلية تُسهم في تكون الذات المواطنة قدر مساهمتها في ضمان حقها في التمتع بالعدل الاجتماعي وتوزيع الخيرات.

والاعتراف بالهوية، هو الإقرار بالاختلاف نفسه، أو بعبارة (بالحال الاختلافية

للهوية) أو بواقع الحالة الاختلافية للهوية، والتي بسببها، يتولَّد نظر إلى الاختلاف باعتباره المفهوم الذي بفضله يتعدد الكائن، والذي بفضله يصبخ التعدد خاصية الهوية، ويصبح الانتقال والترحال، سمته الذاتية.

وبذا -يقول الباحث- يتبدى في السياسة مطلب الاعتراف على أساس كونية الإنسان لا على أساس دعوات الانتماء الضيق، ويُصبح معها التنوُّع الذي تُمثِّله هوية معينة تكوينًا ثقافيًّا في مجرى الوجود الإنساني بعامة، ويتعيَّن احترامه على هذا الأساس.

فهل يمكن إعادة التأصيل لمواطنة في مجتمع سياسي موحد تحفظ فيه الهويات وتعبّر فيه عن نفسها، وتجد فيه حمايتها من أي نكران أو نفي أو تحقير، استنادًا إلى أخلاق سياسية تقوم على احترام الكرامة البشرية، وعلى أولية التعارف أو الاعتراف استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾.

- «**دور المؤسسات الأهلية والمدنية في تعزيز المواطنة**» عنوان الورقة التي قدَّمها الأستاذ معن بشور، المنسق العام لتجمع اللجان والروابط الشعبية في لبنان.

في البداية قدَّم الباحث عرضًا تاريخيًّا لكيفية انتهاء الحرب الأهلية في لبنان وبداية محاولات إعادة اللحمة والوئام بين الطوائف، والطبقات الاجتماعية في لبنان، حيث بدأ اللبنانيون يتطلَّعون للوحدة الوطنية والسلم الأهلي، والعمل على التأسيس لمواطنة تنطلق من قواعد المساواة والعدالة السياسية والاجتماعية. وهذا ما بدا في طريقه للتحقق مع اتِّفاق الطائف.

يقول الباحث معن بشور: كنا نحس أن لبنانًا جديدًا قد بدأ يخرج من بين الركام، لبنانًا واحدًا لا مكان للطائفية في ربوعه، ولا إمكانية للعودة إلى النظام القديم في ظله، بل لبنان حيث الوطنية فيه تعني المواطنة، وحيث المواطنة فيه هي قاعدة الوطنية.

كما تأسست هيئات وأندية في إطار الهدف نفسه من بينها دار الندوة وعلى رأسها المفكر الراحل منح الصلح، التي قامت بالكثير من الأنشطة الداعمة للوحدة بين اللبنانيين، وحدة قائمة على قيم المواطنة والعدالة الاجتماعية. لكن هذه الطموحات والآمال -كما يقول الباحث بشور- سرعان ما تبدَّدت مع مرحلة ما بعد اتفاق الطائف، حيث قام بعد اتفاق الطائف تحالف متين بين قوى الحرب والمال أخذ على عاتقه الانقضاض على مؤسسات العمل الأهلي والمدني المستقلة، إما بالتجويف أو التعطيل، أو بالحصار المادي والإعلامي، ناهيك عن الحصار السياسي.

وهذا التراجع لدور المؤسسات الأهلية والمدنية انعكس سلبًا على فكرة المواطنة، التي

كان مأمولًا أن ترى أول تطبيقاتها في هذه المؤسسات، كونها تقوم على الممارسة الديمقراطية المتجاوزة لكل تمييز بين مواطن وآخر. وقد تحدث الباحث بالتفصيل عن أسباب هذا التراجع، أهمها تحكّم قوى الحرب والمال بمصير البلاد بعد اتفاق الطائف، وإغراق البلاد بجمعيات وهيئات لا تضم إلَّا رئيسها وبعض أفراد عائلته، بما عرف «بالدكاكين» السياسية والاجتماعية والأهلية، وثالث هذه الأسباب إغراق البلاد بمؤسسات أهلية طائفية أو مذهبية تكرّس التفرقة والعصبيات، بدلًا من مؤسسات وطنية جامعة تكون أرضية لبيئة وطنية مشتركة هي البيئة الأمثل لفكرة المواطنة.

وفي ختام ورقته، أكد الباحث أن فكرة المواطنة كفكرة وطنية وديمقراطية في آنٍ، لا تقوم إلَّا إذا حملها مؤمنون حقيقيون بها، مارسوها بشكل صادق في مؤسساتهم وجمعياتهم الأهلية والمدنية، وهو أمر لا يتحقَّق إلَّا إذا جرى التغلُّب على كل الأسباب المعيقة التي تحول دون قيام مؤسسات نظيفة مستقلة وطنية جامعة لا يقوم للوطن قائمة بدونها.

- «**المواطنة وتحديات السّلم الأهلي**» هذه الورقة قدَّمها المحامي عمر الزين، الأمين العام لاتحاد المحامين العرب سابقًا، ورئيس اتحاد الحقوقيين اللبنانيين.

في البداية تحدث الباحث عن تطور مفهوم المواطنة على مر الزمن، مؤكدًا أن «المواطنة هي صفة المواطن التي تحدّد حقوقه وواجباته الوطنية ويعرف الفرد حقوقه ومؤدى واجباته عن طريق التربية الوطنية، وتتميز المواطنة بنوع خاص من ولاء المواطن لوطنه وخدمته أوقات السلم والحرب، والتعاون مع المواطنين الآخرين عن طريق العمل المؤسساتي والفردي والرسمي والتطوعي في تحقيق الأهداف التي يصبو لها الجميع، وتوحد من أجلها الجهود وترسم وتوضع الموازنات».

بعد ذلك تحدَّث الباحث مطولًا أولًا عن التحديات الإيجابية للسلم الأهلي بتأثير المواطنة، مثل تمتين ركائز المواطنة في الديمقراطية والحرية والعدالة والمساواة، و تعميم ثقافة المواطنة، ما يعزّز الحوار المؤدي إلى تقوية التضامن الاجتماعي، ويعزّز تعلّق المواطن بوطنه ودولته، ويحد من الفتن.

كما تحدَّث عن التحديات السلبية للسلم الأهلي في غياب المواطنة، فغياب ثقافة المواطنة يؤدّي إلى عدم احترام الحقوق والحريات والتنكيل بالإنسان وحقوقه، كما يؤدّي أيضًا إلى الصراع على الهويات الفرعية، وغياب روح الانتماء إلى المجتمع، واستبدال الانتماء للدولة والأمة بانتماءات أخرى يلجأ إليها المواطن لحماية نفسه من الظلم والاستبداد.

وفي الأخير، أكَّد الباحث الزين على أهمية التربية على المواطنة؛ لأنها تُؤمِّن التوازن

بين ما هو وطني وما هو عالمي وتؤكد على الخصوصية الثقافية للوطن، وبها يؤكد الانتماء الشخصي والحضاري للمواطن كي لا يتحوَّل الوطن إلى حقيبة والمواطن إلى مسافر.

## □ توصيات المؤتمر

في نهاية فعاليات المؤتمر أصدر ملتقى الأديان والثقافات للتنمية والحوار بيانًا تضمَّن التوصيات الصادرة عن المؤتمر، نذكر منها:

- العمل على تعميم المسائل التي طرحها هذا المؤتمر من أجل تكوين ثقافة ووعي عامٍّ حول المواطنة وتحدياتها.
- وضع آليات عملية وتنفيذية لوضع المقولات التي طرحها هذا المؤتمر موضع التطبيق والتجسيد العملي في التربية والسياسة والإعلام والتعليم.
- مطالبة القوى السياسية والحزبية والمؤسسات الدينية والتربوية والثقافية والمؤسسات الإعلامية طرح مسألة المواطنة بجديّة، من أجل تكوين رأي عامٍّ مُؤيِّدٍ لمضمونها.
- تشجيع ودعم المؤسسات الملتزمة بمبدأ المواطنة فكرًا وعملًا، وإبراز المعالم التي جسَّدت المواطنة في تراثنا وتاريخنا.
- إنشاء شبكة من المؤسسات والجمعيات وهيئات المجتمع المدني، المؤمنة بالمواطنة كأساس من أجل بناء نظام جديد يحقق حرية الإنسان وكرامته.
- مطالبة وزارات الإعلام في لبنان والعالم العربي اعتماد برامج إعلامية تعمّم ثقافة المواطنة.



# إصدارات حديثة

إعداد: محمد دكير

## التربية على حقوق الطفل

**الكاتب:** د. إيلي مخايل.
**الناشر:** دار سائر المشرق - بيروت.
**الصفحات:** ٢١٠ من القطع الكبير.
**سنة النشر:** ط١ - ٢٠١٥م.

من أهم ما يكشف عنه هذا الكتاب النقص الواضح في معرفة حقوق الطفل لدى التلاميذ والأساتذة والأهل على السواء، في لبنان عمومًا وفي بيروت على وجه الخصوص. كما حاول إيجاد أدوات قياس علمي لوعي المهنيين التربويين، مع توفير قاعدة معلومات ضرورية يمكن استثمارها في اقتراح تدابير تساعد في وضع سياسات تربوية.

يتكون الكتاب من سبعة فصول، في الفصل الأول وتحت عنوان: المداخل النظرية والميدانية للبحث، عرض المؤلف المدخل النظري، وإشكالية البحث وفرضياته وأهدافه وأسئلة البحث وأهمية ومنهجيته.

في الفصل الثاني وتحت عنوان: معرفة ومواقف التلاميذ بحقوق الطفل، تحدث

المؤلـف عن معرفـة التلاميـذ بالاتفاقيـة الدولية لحقوق الطفل مع تحليل ومناقشة النتائج.

الفصل الثالث خصصه المؤلف للحديث عـن معرفـة ومواقف الأسـاتذة بحقـوق الطفل وبالاتفاقية الدولية لحقوق الطفل.

أما الفصل الرابع فخصصه للحديث عن معرفة ومواقف الأهل بحقوق الطفل وبالاتفاقية الدولية لحقوق الطفل مع التحليل والمناقشة.

كـما تحدث بالتفصيـل في الفصل الخامس عـن التربيـة عـلى حقـوق الطفـل وتطبيقاتهـا في المـدارس اللبنانيـة والمجتمـع اللبنـاني، والتربيـة عـلى حقوق الطفل في المدرسـة ومـن وجهة نظر التلاميذ والأسـاتذة، ومصـادر المعرفة بالاتفاقية الدولية لحقوق الطفل.

وأخـيرًا خصـص المؤلـف الفصلـين السادس والسابع للحديث عن الصعوبات التي تواجه المدرسة والأساتذة والأهل في مجال التربية على حقـوق الطفـل، ومقترحات الأسـاتذة، كما قدم خلاصـات عامة واسـتنتاجات ومقترحات عملية.

## أصول الاجتهاد الكلامي

**الكاتب:** حسين أحمد الخشن.
**الناشر:** المركز الإسلامي الثقافي - بيروت.
**الصفحات:** ٥٢٨ من القطع الكبير.
**سنة النشر:** ط١ - ٢٠١٥م.

يُعـرّف علم الـكلام بأنه العلـم بالعقائد الدينيـة عـن الأدلـة اليقينيـة، لكن هـذا العلم - حسـب المؤلـف - لم يُحـدد طبيعـة هـذه الأدلـة التفصيلية، أو قيمتها المعرفية، الأمر الذي كشف عن ثغرات في هذا الحقل الكلامي المهم، مع عدم وجود منهج مُدون له يخضع للمناقشة والفحص وإعادة النظر.

مـن هنا يحـاول هذا الكتـاب معالجة هذه الثغـرات مع الدعوة الى إطلاق علم رديف أطلق عليه اسـم: علم أصـول الكلام، مهمتـه تأصيل قواعد الاستنباط الكلامي، ومصادر الاستدلال العقائدي.

يتكـون الكتـاب مـن مقدمـة وبابـين ومجموعـة من الفصول: في المقدمة تحدث المؤلف عـن علم أصول الاجتهـاد الكلامي، ثم شرع في البـاب الأول بالحديث عن الاجتهـاد الكلامي: المـبررات، المناهـج، المرتكزات، حيـث ناقش في الفصـل الأول المـبررات والعقبـات مثل الجمود الكلامي.. أسبابه وسلبياته، فيما خصص الفصل الثاني للحديث عن المناهج: التعددي والتكاملي.

أمـا الفصـل الثالـث فناقش فيـه المؤلف موضـوع موقعية اليقـين في الاجتهـاد الكلامي، ودور اليقين في بنـاء المعرفة الدينية، والموقف من التعدد الاعتقادي.

وأخيرًا خصـص الفصل الرابع للحديث عن دور اللغة في الاجتهاد الكلامي.

في البـاب الثـاني وتحـت عنـوان: أدوات الاجتهـاد الكلامـي، ناقـش المؤلـف في الفصـل الأول الإدراك العقلي وموقعية العقل في التجربة الدينيـة، ودوره في إنتـاج المعرفـة، فيـما تحدث في الفصـل الثـاني عـن الإدراك الدينـي، مـن حيث مرجعية القرآن والسنة وأدلة حجتهما.

أمـا الفصـل الثالث فخصصـه للحديث عن الإدراك الوجداني. وفي الفصل الرابع تحدث فيـه عـن الإدراك الحـسي وعلاقة العلـم بالدين.

فيما ناقش في الفصل الخامس موضوع الشك في العقائد.. أنحاؤه ومعالجاته، وقد تحدث فيه بالتفصيل عن أصالة عدم الحجية، الاحتياط والبراءة، وأصالة الصحة في العقيدة...

## تطوير المنهج.. دليل للممارسة

**الكاتبان:** جون ويلس وجوزيف بوندي.

**ترجمة:** د. مجدي سليمان المشاعلة.

**الناشر:** دار الفكر - بيروت.

**الصفحات:** ٤٥٠ من القطع الكبير.

**سنة النشر:** ط١ - ٢٠١٥م.

موضوع هذا الكتاب هو المناهج وتطويرها، ورصد وعرض مشاريع المناهج الدراسية في جميع أنحاء العالم، مع التنبيه إلى المتغيرات والتطورات الحاصلة في مجال المعلوماتية، ووسائل التواصل وسهولة الحصول على المعرفة والمعلومة عبر شبكة الإنترنت، وتأثير ذلك في العملية التعليمية، ودور التكنولوجيا في تطوير المناهج، والنتائج التي يمكن الحصول عليها من خلال الاستفادة من التقنية المعاصرة.

يتكون الكتاب من عشرة فصول، في الفصل الأول وتحت عنوان: المنهج في العصر العالمي الجديد، عرَّف الكاتبان المنهج، كما تحدثا عن البنية التنظيمية ومبادئ في تطوير المنهج وانعكاسات العولمة.

أما الفصل الثاني فقد تحدثا فيه عن دور الفلسفة في تصميم المنهج ومحددات الفلسفة التربوية، والفلسفات الموجودة في المدارس.

الفصل الثالث خصصاه للحديث عن إدارة تطوير المنهج، حيث استعرضا مواضيع مثل تعيين الفلسفة، وصياغة الأهداف، وتقييم الحاجات، وبيانات لتخطيط التعليم.

الفصلان الرابع والخامس تحدث المؤلفان فيهما عن المنهج المستند إلى المعايير وأصول المعايير، وكيفية إعادة التوازن للمناهج المستندة إليها، وكذلك أهمية تطوير المنهج في الغرف الصفية.

أما الفصلان السادس والسابع فقد خصصاهما للحديث عن برامج المدرسة الابتدائية وقضاياها، وبرامج المدرسة المتوسطة وقضاياها.

وأخيرًا، خصص الكاتبان الفصل الثامن للحديث عن برامج المدرسة الثانوية وقضاياها، والفصل التاسع للحديث عن المنظورات العالمية لتطوير المنهج .. أما الفصل العاشر فقد تحدثا فيه عن التكنولوجيا: المنهج، المستقبل.

## الإمام الخميني
### ومنهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهية

**الكاتب:** سعيد ضيائي فر.

**ترجمة:** رعد الحجاج.

**الناشر:** مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

**الصفحات:** ٣٥١ من القطع الوسط.

**سنة النشر:** ط١ - ٢٠١٥م.

يتميز الاجتهاد الفقهي الإسلامي بحيوية ونشاط تمثَّل في تعدُّد المدارس الفقهية واختلاف مرتكزاتها وأصولها الاجتهادية، بل إن التعدد والتنوع طال المدرسة الواحدة؛ حيث تميَّز عدد من الفقهاء والمجتهدين بمنهجية خاصة بهم

في الاجتهاد، ما جعل المؤرخين لهم يضعونهم في مصافِّ المُجددين ليس داخل مدارسهم الفقهية فقط، بل في إطار الفقه الإسلامي العام، لما تركوه من تأثير في الاجتهاد الاسلامي وتطوره وعلاقته بالواقع والنص المقدس.

من هنا ينطلق هذا الكتاب ليسلط الضوء على التجربة الاجتهادية لأحد فقهاء الإمامية المعاصرين والمشهورين بسبب تجربته السياسية كقائد لثورة إسلامية، إنه الفقيه والمجتهد الإيراني الإمام الخميني الذي يُمكن وصف اجتهاداته وما أضافه للفقه الإمامي بأنها مدرسة فقهية متميزة داخل المدرسة الإمامية نفسها، من خلال مجموعة من العناصر الجديدة، كالاهتمام بالبُعد الاجتماعي للفقه، وتأثير الفتوى في الواقع ومدى تأثُّرها به، ومتى يتم الارتكاز على غايات الشريعة ومقاصدها... إلخ.

يتكون الكتاب من تسعة فصول، الفصلان الأول والثاني تحدث الكاتب فيهما عن معالم المدرسة في علم الفقه وعلاقة الفقه بسائر العلوم.

أما الفصلان الثالث والرابع فقد خصصهما للحديث عن موقع الفقه في الفكر الإسلامي وأهداف الدين. فيما تحدث في الفصلين الخامس والسادس عن أهداف علم الفقه والبُعد الاجتماعي في الفقه الإسلامي.

الفصلان السابع والثامن خصصهما لمناقشة دور الزمان والمكان في الاجتهاد وولاية الفقيه المطلقة.

وأخيرًا تحدث في الفصل التاسع عن النظرة العقلانية في فقه المعاملات.

## التخطيط التربوي والتنمية البشرية

**الكاتب:** عصام الدين برير آدم.

**الناشر:** دار الكتاب الجامعي – الإمارات العربية المتحدة.

**الصفحات:** ٣٠٠ من القطع الكبير.

**سنة النشر:** ط١ – ٢٠١٥م.

إذا كانت التربية تعني العملية المقصودة والمنظمة التي تهدف إلى تنمية قدرت الأفراد واستعداداتهم وميولهم وطريقة اكتسابهم للقيم والأفكار، فإن التنمية –كما يرى المؤلف– تعني كذلك السياسات والإجراءات المقصودة والمخططة التي تستهدف الاستخدام الأمثل للموارد البشرية والمادية للمجتمع، من هنا تبرز أهمية دور التخطيط التعليمي باعتباره من أهم عناصر الإدارة التعليمية، وخصوصًا مع تزايد مشكلات التخطيط التربوي.

من هذا المنطلق يحاول المؤلف تسليط الضوء على التخطيط العام والتخطيط التربوي، معناهما ونشأتهما وأهدافهما والصعوبات والمعوقات التي تقف في وجه التخطيط التربوي.

يتكون الكتاب من اثني عشرة فصلًا، حيث خصص المؤلف الفصلان الأول والثاني للحديث عن مفهوم ومعنى التخطيط، والتخطيط التربوي، فيما تناول في الفصلين الثالث والرابع المراحل العامة للتخطيط التربوي ومجالات هذا التخطيط.

الفصلان الخامس والسادس تحدث فيهما عن المداخل الرئيسة لتخطيط التعليم، وأثر المعلومات في التخطيط التربوي.

أما الفصول المتبقية فقد تناول فيها عدة قضايا

تتعلق بالتخطيط التربوي مثل: اقتصاديات التعليم، والتخطيط للتعليم الابتدائي الأساسي والعالي في السودان، ومفهوم التنمية العامة، والتنمية البشرية.

وأخيرا عالج في الفصل الأخير المشكلات المعاصرة والقضايا التي تؤثر في التخطيط التربوي والتنمية البشرية.

## الفيسبوك
## وتشكيل العلاقات الاجتماعية
## طلبة كلية الإعلام نموذجًا

**الكاتبة**: وفاء كاظم حطيط.

**الناشر**: دار أبعاد - بيروت.

**الصفحات**: ٢٤٠ من القطع الوسط.

**سنة النشر**: ط١ - ٢٠١٥م.

يحتل الفيسبوك اليوم في شبكات التواصل الاجتماعي مكانة متميزة، بسبب عدد المنخرطين فيه وحجم ما يكتب فيه وما يتبادل عبره من معلومات وحوارات وتواصل وتعارف اجتماعي، وكذلك مدى التواصل الاجتماعي عبره؛ ما جعله الوسيلة الأكثر شعبية للتواصل عبر العالم.

هذا التواصل كانت له آثار وتداعيات على مستوى التعارف والحوار بين الأمم والشعوب، والتداخل الحضاري والتثاقف، كما سجلت بعض الدراسات عددًا من الآثار السلبية وخصوصًا على مستوى المراهقين وصغار السن.

هذا الكتاب يحاول تسليط الضوء على الجانب الاجتماعي لهذه الشبكة ومدى تأثيرها ودورها في تشكيل العلاقات الاجتماعية، من خلال رصد العلاقات التواصلية لطلبة كلية الإعلام في لبنان.

يقع الكتاب في بابين وعدد من الفصول، في الباب الأول وتحت عنوان: المقاربة النظرية، تحدثت الكاتبة في الفصل الأول عن شبكة الإنترنت: النشأة والمفهوم والتطبيقات، ومفهوم الشبكات الاجتماعية والخدمات التي تقدمها هذه الشبكات وأنواعها، وكيف نشأ الفيسبوك وخدماته وعدد أعضاء الفيسبوك في لبنان والعالم.

الفصل الثاني خصصته الباحثة لتسليط الضوء على العلاقات الاجتماعية وعلاقتها بالإنترنت، والشبكات الاجتماعية، والفيسبوك والعلاقات الاجتماعية، وسمات مجتمع الفيسبوك.

في الباب الثاني وتحت عنوان: المقاربة الميدانية، استعرضت الباحثة المنهج المعتمد وفرضيات الدراسة ومجتمع الدراسة، ثم عرضت في الفصل الأول النتائج وتحليلها، وخصصت الفصل الثاني لتفسير النتائج والفرضيات ومناقشتها.

## الإدارة
## أصالة المبادئ ووظائف المنشأة

**الكاتب**: د. كامل محمد المغربي.

**الناشر**: دار الفكر - بيروت.

**الصفحات**: ٥٦٠ من القطع الكبير.

**سنة النشر**: ٢١٠٥م.

يقدم هذا الكتاب نماذج متعددة من المشاكل والتحديات الإدارية، كما يستعرض عددًا من المصطلحات الإدارية التي يحتاجها المختصون في العلوم الإدارية والمترجمة إلى الإنجليزية، كما يبحث في القضايا والتحديات المتوقعة في القرن الحادي والعشرين.

يقع الكتاب في ثلاثة أبواب ومجموعة من الفصول.

في الباب الأول وتحت عنوان: الإدارة.. طبيعتها ومفاهيمها، تحدث المؤلف في الفصل الأول عن طبيعة الإدارة وأهميتها. وتحدث عن والإدارة والعلوم الأخرى في الفصل الثاني، مثل: علم الاجتماع والنفس وعلمي القانون والاقتصاد.

الفصل الثالث خصصه للحديث عن مفاهيم واصطلاحات أساسية في الإدارة، مثل: عناصر الإنتاج، الكفاية الاقتصادية، الربحية، الأداء... إلخ.

أما الفصل الرابع فتحدث فيه عن تطور الفكر الإداري من العصور القديمة إلى العصر الحديث وصولًا إلى المدارس الإدارية المعاصرة، التقليدية، البيروقراطية والعلمية.

في الباب الثاني تحدث المؤلف عن الوظائف الإدارية، حيث خصص الفصل الأول للحديث عن التخطيط: خطواته ودعائمه وأنواعه، وكيفية اتخاذ القرارات في التخطيط.

أما الفصل الثاني فخصصه للحديث عن التنظيم وأهميته، والمركزية واللامركزية، وطرق التنظيم الإداري. ثم تحدث عن القيادة في الفصل الثالث، فاستعرض نظريات القيادة، وخصائص القائد الناجح، والقيادة حسب الهيكل التنظيمي.

الباب الثالث خصصه للحديث عن وظائف المنشأة، حيث تحدث في الفصل الأول عن إدارة الإنتاج. وعن إدارة التسويق في الفصل الثاني. ثم تحدث عن إدارة الأفراد في الفصل الثالث. وعن الإدارة المالية في الفصل الرابع.

وأخيرًا، تحدث في الفصل الخامس عن قضايا وتحديات معاصرة.

## فلسفة التعليم والتربية في الإسلام
### المفاهيم والمباني (ج١)
### الأهداف، الأصول، الأساليب (ج٢)

**الكُتاب**: مجموعة من المؤلفين.

**ترجمة**: د. علي الحاج حسن.

**الناشر**: مركز الأبحاث والدراسات التربوية - بيروت.

**الصفحات**: ج١- ٣٩٦، ج٢- ٣٩٨، من القطع الكبير.

**سنة النشر**: ط١ - ٢٠١٦م.

لا يمكن أن تقوم أي عملية تربوية إلَّا بناء على رؤية فلسفية، تحدد المنطلقات الفكرية والنظرية، وتضع الأهداف والغايات، وترسم الخطط والمناهج والخطوات والأساليب التي عن طريقها تتحقق أهداف السياسات التربوية المرحلية والاستراتيجية.

وتظهر أهمية وجود فلسفة للتربية والتعليم في عملية تأصيل المذهب التربوي الإسلامي انطلاقًا من الكشف عن المباني والأصول الفلسفية للتربية والتعليم من خلال القرآن والسنة النبوية الشريفة وروايات أئمة أهل البيت النبوي.

الكتاب من جزأين، وقد شارك في كتابة دراساته نخبة من المختصين في مجال التربية والتعليم.

يتكون الكتاب من مباحث وفصول، في المبحث الأول تم الحديث في الفصل الأول عن المفهوم والمصطلحات، كما تحدث الكُتاب عن فلسفة التربية والتعليم وعلاقة التعليم والتربية

بالعلوم الأخرى.

في الفصل الثاني تم الحديث فيه عن التعليم والتربية الإسلامية وفلسفتها.

المبحث الثاني خُصِّص للحديث عن أنواع المباني، في الفصل الأول: المعرفية، الوجودية، الإلهية، الإنسانية، القيمية، ومبني التربية والتعليم الإسلامية في نظرة واحدة في الفصل الثاني، والخصائص العامة للتعليم والتربية في الاسلام في الفصل الثالث.

الجزء الثاني تحدث الكُتاب فيه في المبحث الثالث عن أهداف التربية والتعليم في الإسلام في الفصل الأول، وأصول التعليم والتربية في الإسلام في الفصل الثاني.

أما الفصل الثالث فخُصص للحديث عن مجالات التعليم والتربية في الإسلام، كما تم الحديث في الفصلين الرابع والخامس عن مراحل التعليم والتربية في الإسلام وعوامل وموانع التعليم والتربية في الإسلام.

وأخيرًا، تم الحديث في الفصل السادس عن أساليب التعليم والتربية في الإسلام.

## مناهج الدراسات الاجتماعية وأصول تدريسها

**الكاتب**: شكري حامد نزال.

**الناشر**: دار الكتاب الجامعي - الإمارات العربية المتحدة.

**الصفحات**: ٣٦٧ من القطع الكبير.

**سنة النشر**: ط١ - ٢٠١٤م.

ينطلق هذا الكتاب من إشكالية أو عقبة تعترض مهنة التعليم، ويتعلق الأمر بالمعلومات التربوية الموزعة في مؤلفات ودراسات عديدة تجعل الاستفادة منها متعسرة وصعبة. من هنا حاول المؤلف وعبر فصول هذا الكتاب تبيين ما يحتاج إليه معلم الدراسات الاجتماعية في جميع مراحل التعليم المدرسي، وكذلك ما يحتاج إليه طلبة المعاهد وكليات التربية والكليات الجامعية الأخرى إلى جانب المهتمين وذوي الاختصاص في هذا الميدان.

يتكون الكتاب من اثني عشرة فصلًا، تناول في الفصلين الأول والثاني مفهوم الدراسات الاجتماعية وأهدافها وكيفية تنظيم مناهج الدراسات الاجتماعية، والأهداف المتوخاة منها.

الفصل الثالث خصصه المؤلف لاستعراض الخبرات التعليمية في مناهج الدراسات الاجتماعية، وأهمية هذه الخبرات وخصائصها ومستوياتها.

الفصلان الرابع والخامس خصصهما للحديث عن التخطيط لتدريس الدراسات الاجتماعية، والأهداف السلوكية في مناهج الدراسات الاجتماعية.

في الفصل السادس تحدث المؤلف عن علم النفس التربوي وتعلم الدراسات الاجتماعية، فيما تحدث في الفصل السابع عن طرق تدريس الدراسات الاجتماعية.

أما الفصلان الثامن والتاسع فخصصهما المؤلف لتسليط الضوء على مصادر تدريس الدراسات الاجتماعية، وتقويم التحصيل في الدراسات الاجتماعية.

وأخيرًا، تحدث في الفصل العاشر عن تقويم مناهج الدراسات الاجتماعية.

وفي الفصل الحادي عشر عن إعداد معلم الدراسات الاجتماعية.

وانتهى في الفصل الثاني عشر بالحديث عن تقويم أداء معلم الدراسات الاجتماعية.

## في نقد الفكر الديني..
### النقد التاريخي

**الكاتب**: د. خالص جلبي.
**الناشر** : المركز الثقافي العربي - بيروت.
**الصفحات**: ٣١٩ من القطع الوسط.
**سنة النشر** : ط١ - ٢٠١٤م.

يتساءل الدكتور خالص جلبي قائلًا: والآن إذا كانت الحضارة الغربية قد ولدت فهل لها أب وجد وأم وجدة؟ هل ولدت بالقانون الذي يسري عليها وعلى غيرها أم ولدت بدون قانون؟ هل هي كائن غير شرعي وُلد سفاحًا وترك لقيطًا، فلا تريد الحضارة الغربية الاعتراف بأب وأم؟ أم هي كائن خارق للعادة، وكأنه المسيح الذي خلق من بويضة بدون نطفة؟

هذا السؤال عذّبني كثيرًا ولم يشفِني فيه مجرَّد كلمات المديح والثناء والانتفاخ، عن أثر الحضارة الإسلامية في إنجاب هذا الطفل «العاق والمتمرِّد» والمتنكِّر لأصله؟ فرحت أحاول مسك الخيوط التاريخية، وبالأسماء والتواريخ على وجه الدقة، فاصطدمت بمعالم واضحة ارتسمت على محيَّاها عبر التاريخ، خاصة منعطف منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، الموافق لمنتصف القرن السابع الهجري، حيث يشكل هذا التاريخ «انعطافًا نوعيًّا» ليس في تاريخ الغربيين فحسب، بل في تاريخ الجنس البشري قاطبة/ حيث خسر العالم الإسلامي قيادة الجنس البشري على الرغم من بديات تحوّل خطير لتحول حضاري نوعي من خلال أمرين هما التراكم المعرفي وتكدُّس الثروة.

في هذا المنعطف بدأ في التشكُّل تياران، أو منعطفان، مشى فيه المخطط الأول باتجاه القوة والتقدُّم، والثاني باتجاه الانحطاط والتراجع، وبذا انقلبت محاور العالم ليصبح الشمال جنوبًا والجنوب شمالًا، ولنولد نحن في خط الجنوب، حيث تنقل لنا الإذاعات الأخبار التي لا تسر تنصبُّ علينا مع كل شروق شمس!

ولكن ما بالنا نستعجل التحليل التاريخي بدون مقدماته.

الكتاب يحوي مجموعة كبيرة من المقالات التي كتبها جلبي في فترات متفرقة لكنها تدور في نقد الفكر الديني عبر بوابة النقد التاريخي.

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي



السنة الحادية والعشرون — العدد 82 — خريف 1436هـ/ 2015م